EST. 2021 EMC
EDITORIAL MAR CARIBE

Depósito Legal N°. 385.374

ARTURO ARDAO el filósofo historiador de las ideas
PENSAMIENTO Y OBRA



Rafael Félix Mora Ramirez, Carola Claudia Calvo Gastañaduy, Beto Puma Huamán, Víctor Fredy Rodríguez Sevillano, Herbert Víctor Huaranga Rivera

ISBN: 978-9915-9682-0-9
9 789915 968209

ISBN: 978-9915-9682-0-9

Arturo Ardao el filósofo historiador de las ideas: Pensamiento y Obra

Arturo Ardao el filósofo historiador de las ideas: Pensamiento y Obra

Rafael Félix Mora Ramirez, Carola Claudia Calvo Gastañaduy, Beto Puma Huamán, Víctor Fredy Rodríguez Sevillano, Herbert Víctor Huaranga Rivera

Primera edición: Julio, 2024

Editado por:
Editorial Mar Caribe
www.editorialmarcaribe.es
Av. General Flores 547, Colonia, Colonia-Uruguay.
RUC: 15605646601
Diseño de cubierta: Yelitza Sánchez Cáceres

Libro electrónico disponible en https://editorialmarcaribe.es/?page_id=779

Formato: electrónico

ISBN: 978-9915-9682-0-9

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional de Uruguay N°.: 385.374

Índice

Prólogo

Siempre que aparece un libro sobre el pensamiento de algún filósofo latinoamericano hay que agradecer de todo corazón a los que se esfuerzan por mantener aún vigente este tipo de producciones. Pensar nuestra región, empezando por el propio país para luego extrapolar las ideas hacia un concepto continental denominado "Latinoamérica" es una actividad a la que se dedicó el propio Arturo Ardao, filósofo que constituye el tema principal de este libro.

La búsqueda del "ser latinoamericano" fue un problema que preocupó a Ardao y es un tema que hasta la fecha provoca reflexiones y pensamientos de variada índole. No obstante, el aporte de Ardao se basó en considerar que el término "Latinoamérica" tuvo motivaciones políticas integracionistas desde sus orígenes. Es más, su contenido genético semántico estuvo cargado de una clara oposición a la imposición de intereses coloniales extranjeros. Normalmente, cualquiera pensaría que dicho término es descriptivo, sin embargo, Ardao nos mostró que el origen de tal vocablo está ligado a una definición persuasiva que, a pesar de la enorme variedad de pueblos que viven en esta parte del mundo, buscaba unificar y reunir bajo una sola voluntad la lucha contra ciertos intereses imperialistas.

Según Ardao, es importante considerar el contexto cuando se trata de entender cómo las filosofías logran instalarse en distintos lugares a pesar de no ser originarias de esos entornos. Ardao fue consciente de esto, por eso, para este pensador la posibilidad de que exista una filosofía latinoamericana propia se manifiesta en el hecho de que podemos estar a favor o en contra, mediante razones y propuestas, de tales o cuales ideas filosóficas. Precisamente, esa fue la tónica de aquella obra de nuestro pensador en la que analizó el modo en que se manifestaron las corrientes del Espiritualismo y del Positivismo en América Latina. Resulta interesante constatar que, en realidad, dicha oposición proviene de un debate muy propio de las academias y universidades europeas que, en pleno siglo XIX, discutían en torno a la naturaleza del conocimiento y el papel de la religión y la ciencia en la sociedad.

Para los positivistas, el conocimiento debía ser susceptible de ser medido, comparado y analizado, además, la ciencia debería ser la guía de todos los proyectos sociales y políticos; en cambio, para los espiritualistas, el conocimiento poseía un aspecto

metafísico que, al igual que la moral, solo era visible para quien entiende la importancia de los valores en la vida, asimismo, la religión, en medio de tanto apurado avance tecnocientífico, era la más indicada para otorgarle propósito y sentido a la humanidad. Resulta interesante corroborar de cuántos distintos modos esta discusión fue planteada y replanteada en México, Argentina, Perú, Venezuela, Uruguay, Chile, Bolivia, Cuba, Colombia, etc.

El historicismo, ligado a Ortega y Gasset y asimilado por Ardao, como paradigma investigativo resulta siendo revelador cuando se trata de entender lo que está detrás de tal o cual realidad. Un hombre uruguayo no equivale a un hombre australiano, aunque ambos sean ejemplares del homo sapiens. Detrás de cada uno, hay una sucesión de acontecimientos que explica la razón por la cual ellos son los actuales responsables de continuar con la narración histórica que empezó con sus ancestros, quizá bajando de un barco que vino a parar a estos lares desde lejanas tierras europeas (o africanas o asiáticas) en el siglo XVI.

Ardao, a diferencia de otros pensadores e historiadores como Salazar Bondy, no solo consideró importante tratar del desarrollo intelectual de las ideas filosóficas en América Latina. Para este filósofo uruguayo, no solo la filosofía debería ser digerida y reinterpretada por los pensadores locales, sino que también la ciencia y la tecnología se deben adaptar a nuestro entorno. Esto debe ser facilitado en gran medida por la inmensa labor de los investigadores y científicos que tenemos en este continente. Así pues, también la ciencia, que es importada de Europa, debe ser adaptada activamente a nuestras necesidades.

Para él, no solo se trató de desarrollar ideas filosóficas y científicas como si se trataran de castillos en el aire. Lo importante es adecuar esas ideas de tal modo que sirva a nuestros intereses. Esto significa que la ciencia y la filosofía deberían priorizar el análisis y el tratamiento de nuestra problemática más apremiante en relación a dificultades sociales, sanitarias, políticas, educativas, alimentarias, etc.

Finalmente, Ardao también estudió la lógica en la línea de su compatriota Vaz Ferreira. Aunque por las razones equivocadas despotrica de la lógica formal, tiene sentido que apoye esa lógica de lo concreto que tanto enarbola Vaz Ferreira y que denomina "lógica viva". En realidad, resulta muy útil la argumentación en tanto y en cuanto nos

permite detectar y eliminar falacias y que, además, nos prepara para poder convencer y persuadir, con ayuda de la retórica y la oratoria, a cualquiera que mantenga ideas nefastas o incorrectas. Precisamente, esta lógica no formal fue la que impactó de sobremanera a Ardao.

Sin embargo, no hay que olvidar que al igual que no existe la cara sin el sello, tampoco es posible comprender el valor de la lógica no formal sin tomar en cuenta a la lógica formal. Es cierto que los contenidos de la lógica formal pueden parecer algo abstractos y matematizantes. Pero del mismo modo que ocurre con cualquier materia que uno considera de difícil aprendizaje, lo esencial es conocer la metodología más adecuada para su enseñanza. Esto significa que, cualquiera sin entrenamiento no puede enseñar lógica formal de un modo exitoso y motivador para los alumnos. Hace falta estudiar y mucho.

En este ámbito, México está a la cabeza pues con su Academia Mexicana de Lógica, que cada año celebra una Olimpiada Internacional de Lógica, está colaborando con su granito de arena en lo que a didáctica de la lógica concierne. Lo mismo ocurre en Perú, en donde recientemente el Instituto Peruano de Investigación de Lógica y Filosofía (IPILOF) está promoviendo las celebraciones anuales por el día mundial de la lógica a la par que ofrece talleres sobre el mismo tópico.

Sobre este punto hay que decir que Ardao fue víctima de los típicos ataques a los que se ve sometida la lógica formal como cuando se afirma que recorta la libertad de pensamiento, que no es práctica, que no anima la creatividad, que no posee aplicaciones concretas o que congela el aspecto sentimental del hombre. No obstante, el tema central de Ardao no fue la lógica sino la filosofía, la historia de las ideas filosófico-científicas en Latinoamérica y el modo en que reaccionó la intelectualidad frente a las reflexiones nacidas fuera de la tierra propia. Y en ese ámbito nadie puede arrebatarle el cetro.

Por todo lo anterior, resulta interesante leer este libro sobre el pensamiento y la obra de Arturo Ardao, pues siempre es celebrable que se le rinda homenaje a aquellos hombres que han tenido la enorme tarea de sopesar los aportes filosóficos tanto foráneos como nativos. Espero que este viaje le procure buenos y valiosos aprendizajes en lo que a su nivel cultural concierne.

Rafael Félix Mora Ramirez

Introducción

Ardao era un hombre de cualidades excepcionales. Poseía un comportamiento distinguido, siempre mostrando sencillez y accesibilidad en sus interacciones. Lo que lo distinguió fue su formidable intelecto y su notable memoria, que se mantuvo aguda incluso en sus últimos años cuando se retiró de la vida pública. A pesar de su decreciente interés por ser el centro de atención, continuó abordando su trabajo con una dedicación y un rigor inquebrantables, un rasgo que había cultivado desde su juventud.

El vasto conocimiento de Ardao se extendió más allá de las fronteras nacionales, abarcando una comprensión profunda de varias culturas y sus representantes en el siglo XX. Nunca dudó en compartir su sabiduría y ofrecer valiosos consejos a quienes lo rodeaban. A menudo, se detenía en una profunda reflexión, participaba en debates académicos y demostraba su erudición. Además, siempre agradeció los valiosos aportes y propuestas de sus colegas y discípulos, sin asumir nunca una actitud arrogante o altanera. Esta genuina humildad se notaba incluso en la forma en que se acercaba a su mesa de trabajo, sin ostentación alguna (Carrasco, 2003).

Originario de una pequeña zona rural ubicada en el departamento de Lavalleja. Su padre, una persona trabajadora, se ganaba la vida alquilando tierras para fines agrícolas. Cuando se embarcó en su viaje educativo, inicialmente asistió a la escuela pública local en Minas para estudios primarios. Posteriormente, es inscrito en un prestigioso instituto de niños, donde tuve el privilegio de estar bajo la dirección de una figura notable llamada Homero, quien se desempeñó como director de la institución, y aunque pueda parecer insignificante, recuerda vívidamente su nombre, ya que dejó una impresión duradera en él. Continuó con sus actividades académicas en Minas, en la educación secundaria.

Allá por abril de 1927, su familia tomó la decisión de establecerse en Montevideo con la intención de buscar un ambiente más propicio para continuar con la educación. Apenas llegado, se matriculé en la sección secundaria de la prestigiosa institución educativa conocida como "Alfredo Vázquez Acevedo", donde continuó en los estudios preparatorios, mejorando aún más su base académica.

En 1931 ingresó a la Facultad de Derecho de la Universidad de la República, iniciando un viaje que marcaría su futura carrera como abogado. Fue durante este tiempo que Gabriel Terra llegó al poder como presidente, luego de un golpe de estado. Los eventos y experiencias que presenció durante esta época están vívidamente representados en el libro, “La tricolor revolución de enero”. Participó activamente en un proyecto importante conocido como el plan de "invasión", que fue meticulosamente planificado para el 19 de abril de 1934. Se eligió esta fecha específica porque coincidía con el plebiscito programado para la Constitución elaborado por los seguidores de Terra. Antes de la invasión, un grupo de acérrimos opositores al régimen de Terra, incluido él mismo, se reunieron en una residencia en Santa Ana el 17 de abril. Desafortunadamente, la reunión se interrumpió abruptamente cuando llegó el ejército federal y los detuvo dentro de las instalaciones. En un intento por evadir la captura, algunos valientes jóvenes decidieron quedarse dentro de la casa y engañar astutamente a los soldados, ganando tiempo para que los demás escaparan. Sin embargo, sus valientes esfuerzos fueron en vano ya que finalmente fueron detenidos.

Tuvo la oportunidad de conocer a Carlos Quijano en el mes de octubre del año 1931. Lamentablemente, sus aspiraciones de trabajar en El Nacional se vieron frustradas cuando el periódico cerró abruptamente en noviembre de ese mismo año. No obstante, a pesar de este contratiempo, su paso por la publicación no fue en vano. De hecho, fue dentro de los límites de la menguante existencia de El Nacional que perfeccionó sus dotes de escritor, escribiendo diligentemente pequeñas crónicas que documentaban las diversas reuniones de propaganda electoral que tenían lugar en ese momento. Además, durante ese año lleno de acontecimientos, colaboró con compañeros de estudios para elaborar un poderoso "Manifiesto de la juventud universitaria", un documento que pretendía capturar la esencia de las esperanzas y aspiraciones de esa generación. Curiosamente, su nombre no apareció en las páginas de ninguno de estos escritos, ya que optó por permanecer humilde y anónimo en sus contribuciones.

En el mes de marzo del año 1932 se estrenó semanalmente la publicación conocida como Acción, con su editorial inaugural titulado “Fijando nuestra posición”, escrito por Ardao, entre las personas que componían el consejo editorial estaban Juan Carlos Labat, Ravazzani, Iturralde, Hugo Campo y Ardao, todos los cuales estaban cursando estudios de derecho en ese momento. De este talentoso grupo de estudiantes que se embarcaron

en el viaje de Acción, solo Ravazzani y él lograron completar con éxito la educación y graduarse.

Finalmente, en el siguiente mes de julio, Acción resurgió triunfalmente de las sombras, gracias a los resistentes esfuerzos del dedicado equipo bajo el liderazgo de Carlos Quijano. Con su guía y determinación inquebrantable, pudieron superar los obstáculos impuestos. Tras el golpe de Terra, Acción, enfrentó un importante revés al verse obligada a suspender sus operaciones durante un largo período de tres meses. No fue hasta la solemne ocasión del funeral de Baltasar Brum el 1 de abril de 1933 que lograron distribuir varios ejemplares de la publicación. Sin embargo, justo cuando se preparaban para la siguiente edición, ocurrió un ataque repentino e inesperado en la imprenta, dejándolos sin más remedio que huir a toda prisa por los tejados para evadir la captura. A lo largo de arduos tres meses, la sede de la publicación semanal permaneció bajo la vigilancia constante de un guardia policial intimidante, lo que hizo extremadamente difícil reanudar las operaciones. Sin embargo, sin dejarse intimidar por las circunstancias opresivas, perseveraron y lograron publicar clandestinamente tres copias bajo el seudónimo de Rebelión, mientras que otras dos fueron lanzadas bajo el nombre de El combate.

Arturo Ardao, una figura notable en la historia uruguaya, llevó una vida multifacética tan notable como su obra. No solo fue un abogado exitoso, sino que también se destacó como maestro y líder universitario, dejando un impacto duradero en el sistema educativo. Además, Ardao hizo contribuciones significativas como periodista, utilizando su plataforma para compartir ideas que invitan a la reflexión y participar en el activismo político. No obstante, su verdadera pasión estuvo en la investigación y la filosofía, donde se labró un nombre como uno de los historiadores de las ideas más estimados de toda América Latina.

Conocido más por su obra intelectual que por su trayectoria dedicada a América Latina y sus problemas. Arturo Ardao fue miembro de la Agrupación Demócrata Social Nacionalista en su juventud, acompañó al caudillo Basilio Muñoz en el levantamiento de 1935 contra la dictadura de Gabriel Terra y viajó durante gran parte del siglo XX junto a Carlos Quijano y el mítico semanario Marcha.

Debido al régimen opresor en Uruguay, Ardao tomó la decisión de dejar su tierra natal y buscar refugio en Venezuela. Fue en este nuevo país donde encontró consuelo y una oportunidad para continuar con sus actividades académicas. A partir del año 1976, Ardao se dedicó a la docencia y a la realización de investigaciones en el prestigioso Centro Rómulo Gallegos de Estudios Latinoamericanos de Caracas, así como en la prestigiosa Universidad Simón Bolívar. Estas instituciones le proporcionaron una plataforma para profundizar en sus intereses académicos y contribuir a la comprensión del pensamiento nacional y latinoamericano.

Si bien las principales contribuciones de Ardao se encuentran en el campo de la filosofía en lengua española, también profundizó en las realidades latinoamericanas y ofreció interpretaciones rigurosas pero comprometidas de las doctrinas sociales, económicas y políticas. Vale la pena señalar que sus enseñanzas siempre enfatizaron la importancia de pensar de manera independiente, sin despreciar las contribuciones de las naciones poderosas. Según Ardao, la filosofía y la política deben estar siempre fundamentadas en las circunstancias específicas de las experiencias vividas y las realidades históricas.

Criticó con vehemencia el colonialismo intelectual que a menudo conducía a la falta de comprensión de la propia cultura. Por lo tanto, ya no es necesario discutir si Ardao fue principalmente un historiador o un maestro, o si se inclinó más hacia la filosofía o la historia, ya que englobaba todos estos roles. Lo que siempre debe recordarse de Ardao es su activismo y su pensamiento político, que influyeron y enriquecieron mutuamente sus otros esfuerzos. En un sentido amplio, se puede decir que Ardao encontró su forma más natural de expresión en la historia de las ideas, al igual que Carlos Quijano en el periodismo. De hecho, la descripción que Ardao alguna vez utilizó para caracterizar a Carlos Quijano se puede aplicar con justicia a sí mismo: un "Maestro sin más".

Capítulo 1

Ardao: la historia conceptual

En este nuevo enfoque, los lenguajes, los discursos y los conceptos se convierten en objetos primarios de estudio, situados dentro del contexto social y entendidos como construcciones de significado y no como meras representaciones. El análisis ya no se basa únicamente en la evidencia documental, sino que también prioriza la interpretación de estas fuentes, enfatizando así la conceptualización teórica en la investigación histórica.

Mientras que algunos investigadores se han retirado a las prácticas de archivo y abrazado el positivismo historiográfico en busca de "pruebas" de la "verdad" de sus narrativas, otros autores proponen reemplazar la "vieja historia de las ideas" con una nueva historia intelectual. Estos defensores abogan por un cambio en la metodología, inspirándose en el trabajo de R. Koselleck, la escuela de historiadores de Cambridge y varios autores franceses. La historia conceptual, particularmente centrada en el lenguaje político, destaca las carencias de los historiadores de las ideas y propone las revisiones necesarias para transformar el viejo paradigma a través de los giros lingüísticos y contextuales.

Los trabajos de Ardao, que introdujeron este método de análisis historiográfico, surgieron casi al mismo tiempo que los trabajos de Quentin Skinner y Reinhart Koselleck, quienes son ampliamente reconocidos en Europa como defensores de este enfoque teórico y epistemológico. El campo de la Historia de las Ideas ha sido objeto de continuos cuestionamientos durante los últimos 40 años, particularmente en relación al giro lingüístico, giro contextual, giro retórico y giro jurídico dentro del campo.

Esto ha llevado al desarrollo de una "nueva historia intelectual" y una plétora de críticas de filósofos, antropólogos, epistemólogos y sociólogos con respecto a la obsolescencia percibida de la historia de las ideas. Es importante enfatizar el trabajo de Ardao como historiador de las ideas en el contexto de la teoría historiográfica actual, que enfatiza fuertemente una historia de los conceptos. Ardao, influido por la afirmación de Ortega de que "una idea es siempre una reacción del hombre ante una determinada situación de su vida", sitúa las ideas en su contexto histórico, tiempo y lugar. Este enfoque nos permite reconocer a Ardao como el pionero de la Historia de las Ideas interdisciplinar

en nuestro país. Además, argumentamos que él es el iniciador de la historia de los conceptos en Uruguay, un punto de vista que se alinea con la teoría contemporánea de la historiografía conceptual.

En sus obras históricas, Ardao trata conceptos como libertad, igualdad, política y sociedad como partes integrales del léxico político y filosófico. Reconoce su naturaleza dinámica y explora cómo dan forma a las acciones históricas, lo que lleva a más consecuencias en el espacio y el tiempo. Ardao toma en serio la historicidad, la contestabilidad y la contingencia de los conceptos políticos, evitando la tentación de imponerles juicios fijos e inmutables. En cambio, reconoce el perspectivismo histórico que rodea a estos conceptos y se abstiene de aplicar de manera anacrónica los marcos conceptuales actuales al pasado.

A través de su investigación, Ardao demuestra que estos conceptos han evolucionado con diferentes significados a lo largo de la historia y contribuyen intelectualmente a la construcción del futuro al ampliar nuestro horizonte de expectativas a partir de experiencias pasadas. A medida que profundizamos en estas propuestas, es realmente sorprendente ver el énfasis continuo en la necesidad de reemplazar una historia de ideas "obsoleta" con una nueva historia conceptual. Esto es particularmente sorprendente considerando la tradición académica en el campo de los medios, que ha incorporado varios enfoques para estudiar la historia, incluido el positivismo histórico y los proyectos de investigación arraigados en la filosofía de la historia o la historia de la filosofía. También se ha explorado el ámbito de la historia conceptual sin desacreditar otros métodos de creación de conocimiento histórico sobre las ideas.

Lo que hace que esto sea aún más intrigante es cuando se examina el trabajo historiográfico de Ardao, ya que es reconocido como historiador a pesar de ser celebrado como filósofo. Durante su tiempo como historiador de las ideas, Ardao adoptó un enfoque tradicional, examinando diligentemente archivos y registros sin depender excesivamente de las notas al pie, a menos que sea necesario para la comprensión del lector. En cambio, presentó hábilmente una gran cantidad de datos disponibles en su narración.

Este enfoque ejemplifica una de las cualidades que definen a un historiador de las ideas: una comprensión profunda de la realidad social y política dentro del contexto

histórico, derivada del examen minucioso de las fuentes fácticas primarias. A través de esta minuciosa investigación, Ardao logró acceder a conceptos políticos que sirvieron como voces representativas del pensamiento intelectual, así como de las creencias propagadas por los medios educativos y periodísticos. En el futuro, me centraré en dilucidar estos conceptos políticos históricos y examinar la metodología de Ardao. Es importante señalar que el enfoque de Ardao no se presenta como una teoría historiográfica independiente, sino que se integra en la narrativa misma y se apoya continuamente en la interacción entre el discurso y la acción. Esto permitirá una comparación entre el enfoque de Ardao y el de los "nuevos" historiadores conceptuales.

Ardao destaca la importancia de este cambio del racionalismo al liberalismo, afirmando que el racionalismo había sido la ideología predominante durante muchas décadas antes de 1880. Sin embargo, con el surgimiento del liberalismo, el racionalismo perdió su importancia y pasó a ser secundario. Explica que el racionalismo anterior a 1880 era en realidad una forma de liberalismo religioso, y el liberalismo posterior a 1880 era una forma de racionalismo religioso.

Esta transición del racionalismo al liberalismo marcó un cambio en la ideología dominante de la época. Ardao enfatiza que este cambio de terminología no es solo un cambio superficial en el lenguaje, sino que refleja una transformación más profunda en el enfoque de la lucha contra la Iglesia. Argumenta que este cambio está directamente influenciado por un cambio fundamental en la conciencia filosófica nacional.

Ardao explora aún más el impacto del positivismo y su conflicto con la espiritualidad, lo que lleva a una acción negativa contra la Iglesia en los ámbitos político y social. En el libro "Racionalismo y liberalismo en el Uruguay" escrito por Ardao en 1962, se discute ampliamente el concepto de liberalismo. Ardao comienza ahondando en el aspecto historiográfico del liberalismo y su evolución en el tiempo. Argumenta que después de 1880, el liberalismo reemplazó al racionalismo como la ideología dominante en Uruguay.

Él enfatiza que el término liberalismo no era nuevo, pero fue solo después de 1880 que ganó protagonismo y se convirtió en el foco principal de la cuestión religiosa en ese momento. En general, el análisis de Ardao arroja luz sobre la evolución del liberalismo en Uruguay, rastreando sus raíces hasta el racionalismo y destacando los cambios

significativos en la ideología y el enfoque de los asuntos religiosos. Esta transición del racionalismo al liberalismo no es simplemente un cambio lingüístico, sino un reflejo de cambios sociales y filosóficos más amplios.

El análisis del contexto sociopolítico y la conclusión a la que se llega al caracterizar a los liberales como combatientes contra la Iglesia, en lugar de simplemente adherirse al dogma católico, sitúa sus argumentos en el contexto de una guerra, transformando efectivamente las ideas filosóficas en políticas. Esto se alinea con la metodología de Q. Skinner, como lo destaca Ardao, quien diferencia entre liberalismo político y liberalismo religioso y rastrea los orígenes de la lucha política hasta una época anterior a que el término "liberalismo" tuviera el significado predominante que tiene hoy.

Antes de 1872, el liberalismo político, representado por el Club Liberal y el periódico El Siglo, no estaba impulsado por polémicas religiosas, mientras que el liberalismo religioso, como lo ejemplifican la Liga Liberal, la Unión Liberal y El Liberal, surgió después de 1875. Ardao presenta el caso de Francisco Bauzá, opositor al liberalismo religioso e inspirador del "Club Liberal" de 1872, como evidencia del cambiante significado histórico del término.

El significado controvertido del liberalismo se desplaza así temporalmente hacia el ámbito religioso, pero este giro es de corta duración, ya que recupera su carácter político y combativo contra el catolicismo como institución social. Para 1980, el liberalismo se asocia con el concepto de secularización, con el término "liberal" ahora precedido por "partido" para significar su papel como fuerza de opinión nacional e internacional opuesta al clericalismo. Los temas clave que dividen a estos partidos opuestos incluyen el principio de la soberanía popular, la libertad de conciencia y culto, el establecimiento de escuelas públicas y seculares, la validez de los votos monásticos de por vida y la separación de la Iglesia y el Estado.

Ardao explora más a fondo el proceso de democratización conceptual examinando las manifestaciones populares de 1891 que abogaban por la libertad de conciencia. Estas manifestaciones, fuertemente influenciadas por los ideales masónicos, fueron vistas como actos simbólicos que representaban el espíritu de los movimientos atenienses, universitarios y estudiantiles de la época. Dos años más tarde, el Congreso Liberal convocado por el Club Francisco Bilbao difundió una Declaración de Principios que

destacaba la postura liberal en temas sociales. Esto marcó una nueva etapa en la democratización del concepto liberal, incorporando significados políticos adicionales de carácter social.

Según Ardao, la definición de liberalismo en Uruguay durante el primer cuarto del siglo XX se asoció principalmente con un sentimiento anticlerical y anticatólico, más que únicamente con sus aspectos políticos. Sin embargo, durante el segundo cuarto de siglo, el término liberalismo y su definición perdieron parte de la intensidad polémica que los caracterizó durante varias décadas. A principios de 1900, surgió un movimiento periodístico liberal de apoyo, y la influencia de intelectuales liberales como Belén Sárraga, Guillermo Ferrero, Enrique Ferri, Anatole France, Georges Clemenceau, Alejandro Lerroux, Rafael Altamira, Vicente Blasco Ibáñez y Adolfo Posada se convirtió en más prominente entre 1907 y 1910.

El proceso de democratización de los conceptos políticos, un aspecto significativo del análisis histórico para Koselleck, es evidente en el relato de Ardao. Ardao examina los editoriales de la prensa de 1891, en particular los de El Día y La Razón, tras la constitución de la Unión Liberal. Estos textos destacan la división dentro del movimiento liberal y los objetivos políticos de la reacción liberal durante la década de 1890. Ardao argumenta que el concepto de liberalismo pasó por un proceso de democratización al entrar en el discurso de los medios de comunicación. Para los lectores de estos periódicos, que representaban a los sectores medios de la sociedad uruguaya, el liberalismo se asoció con la afirmación de los derechos del Estado sobre las instituciones eclesiásticas más que con un concepto filosófico. Este aspecto del análisis de Ardao tiene una gran importancia para el estudio de la historia conceptual del lenguaje político, ya que investiga el momento en que un concepto filosófico se transforma en un catalizador para el cambio político.

Durante este tiempo, un movimiento filosófico conocido como "libre pensamiento" entró en el país, lo que provocó que la Asociación de Propaganda Liberal tomara un nuevo rumbo. Su primer boletín, El libre pensamiento, expresaba su intención de combatir toda forma de fanatismo, independientemente de su origen religioso, que asfixiara el ejercicio de la razón y el libre albedrío. En uno de los artículos, definieron el "libre pensamiento" como el derecho innato de los humanos a razonar sobre todo lo mejor que puedan, de manera independiente y libre, sin estar atados por ningún dogma o

creencia. Ardao remonta los orígenes históricos de este término a finales del siglo XVII en Inglaterra, donde se asoció con el racionalismo religioso. También señala un cambio que ocurrió a fines del siglo XIX, cuando el término "librepensador" pasó a aplicarse a los partidarios de las filosofías materialistas y positivistas.

Estos librepensadores tenían como objetivo combatir todas las formas de culto religioso y sacerdocio, que consideraban perjudiciales y opresivos. Es importante señalar que el concepto de librepensamiento estaba estrechamente entrelazado con el concepto de liberalismo. Ardao destaca la labor de Belén Sárraga, figura española que jugó un papel importante en la difusión de estas ideas. Los editoriales de Sárraga, distribuidos en Uruguay, aclararon la distinción entre liberalismo y libre pensamiento. Según ella, el liberalismo se refería a los sistemas de gobierno de los estados, mientras que el libre pensamiento englobaba las doctrinas filosóficas, sociales y políticas que surgían tras liberar la conciencia del dogma religioso.

Sárraga enfatizó que el libre pensamiento servía de base para la organización social y política moderna y tenía un carácter internacional. Vio al liberalismo como el agente más efectivo para promover el libre pensamiento, describiéndolo como la encarnación y representación del libre pensamiento, el medio a través del cual podría traducirse de ideales abstractos a la acción práctica en cada país. "Librepensadores en las ideas, liberales en la política". Ardao matiza la afirmación de Sárraga reconociendo que el periódico que dirigía era explícitamente ateo, pero no exclusivamente. También destaca la postura moderadamente anticlerical de Rodó, quien en su momento añadió otra interpretación del término libre pensamiento a través de su agnosticismo.

En la perspectiva de Rodó, la búsqueda de la independencia de la fe tradicional no es simplemente un esfuerzo político, sino el resultado de una rara educación interna que solo unos pocos elegidos pueden lograr. Rodó enfatiza la interconexión del liberalismo y el librepensamiento, afirmando que el verdadero liberalismo es sinónimo de librepensamiento. Ardao, en su transcripción de las citas de Rodó, amplía esta idea al sugerir que liberalismo y libre pensamiento son términos intercambiables.

Otro autor al que hace referencia Ardao es Vaz Ferreira, quien define a los liberales como individuos con un espíritu libre, una cualidad que debería ser inherente a todos los humanos, convirtiéndolos en librepensadores. En 1997, Ardao repasa los aspectos

históricos del liberalismo en Uruguay, específicamente antes del dominio del neoliberalismo económico, en un artículo para Cuadernos de Marcha. Se adentra en el origen del concepto, destacando sus connotaciones positivas de cualidades morales e intelectuales exclusivas de los individuos libres. Ardao acredita a Locke como el padre del liberalismo político y religioso ya Adam Smith como el padre del liberalismo económico, aunque reconoce que esta afirmación está sujeta a debate.

Rastrea la primera aparición del adjetivo "liberal" en las Cortes de Cádiz, donde se utilizó para desafiar el absolutismo del antiguo régimen en nombre de la libertad. A partir de ahí, el término se expandió para abarcar los ámbitos político, económico y religioso. Sin embargo, Ardao destaca la importancia de reconocer que estos tres liberalismos no solo están vinculados lingüísticamente por la idea de libertad, sino que también son independientes entre sí. A lo largo de la historia, cada forma de liberalismo ha prevalecido sobre las demás, dando como resultado una lucha constante por el dominio.

Los conceptos históricos

En 1986, Arturo Ardao proporcionó un análisis exhaustivo de los orígenes y desarrollo de los conceptos de panamericanismo y latinoamericanismo. Rastreó sus raíces históricas hasta los Estados Unidos y Francia, respectivamente, y notó el orden cronológico cambiante en el que se usaron inicialmente en la historiografía. Ardao destacó la confrontación dialéctica entre las dos ideologías a mediados del siglo XX, ganando finalmente protagonismo el latinoamericanismo. Examinó además el contexto político en el que surgieron estos conceptos, identificando el panamericanismo como una expresión de la doctrina del Destino Manifiesto y el latinoamericanismo como una reacción contra el expansionismo norteamericano y una manifestación del nacionalismo europeo.

Según Ardao, el latinoamericanismo evolucionó a partir de una forma latente y conflictiva de americanismo, y eventualmente se desarrolló como una corriente de pensamiento distinta después de 1890. En 1948, con el establecimiento de la Organización de los Estados Americanos (OEA), el panamericanismo se transformó en inter-americanismo. Ardao estudió ampliamente este proceso histórico mediante el análisis de una serie de colecciones documentales que abarcaban textos y discursos políticos que abarcan desde 1836 hasta 1964, provenientes tanto de Europa como de América. La

evidencia recopilada de estos archivos apoyó las interpretaciones de Ardao, que culminaron con su afirmación de que el panamericanismo entró en crisis y expiró en su significado tradicional, al no lograr crear la unidad ideal que pretendía lograr. En cambio, enfatizó cada vez más la dualidad en lugar de la unidad. Ardao atribuyó esta crisis a la crítica al panamericanismo ya la promoción simultánea del latinoamericanismo en los ámbitos académico, político y cultural. Vio estas dos ideologías como parte de un proceso único e interconectado, con el latinoamericanismo emergiendo como un agente crítico para desafiar y redefinir el panamericanismo.

El concepto de panamericanismo se limita a una región específica, mientras que el latinoamericanismo adquirió un significado nacionalista a fines del siglo XIX, representando un proyecto político dirigido a una futura "patria grande". En 2011, Ardao publicó varios escritos sobre el unionismo latinoamericano, incluidos trabajos de 1997-1998. En estos escritos, Ardao profundiza en el concepto de sindicalismo, examinando sus dos versiones históricas: el sindicalismo hispanoamericano y el sindicalismo latinoamericano.

El primero se originó a partir de los pronunciamientos de 1810 y culminó en el Congreso de Panamá, aunque sus raíces se remontan a finales del siglo XVIII cuando surgieron deseos de independencia en las colonias. La idea de una conciencia continental comenzó a formarse durante las revoluciones estadounidense y francesa, lo que condujo al desarrollo de una conciencia unionista junto con el sentido de la independencia. Ardao narra el tránsito del concepto de América española a la América llana y luego a América Latina, aportando a cada uno su contexto histórico y significado futuro. Explora las propuestas de Miranda, Colombia, y el uso de "América del Sur" en la reunión de París de 1797 para designar a la comunidad patriótica y nacional que busca la independencia del Imperio español. Independencia y unión son los ejes del análisis de Ardao, por ser conceptos constitutivos de Hispanoamérica. La idea de la unión continental, inspirada en las acciones de Bolívar, plantea la cuestión del nacionalismo hispanoamericano.

Tras la separación de la madre patria después de 1810, surgió una distinción entre la patria más pequeña y la patria más grande, teniendo la primera un mayor significado emocional. El análisis de Ardao emplea el método histórico del análisis conceptual para descubrir el significado detrás de los conceptos fundamentales de independencia y unión, dando forma a la comprensión de Hispanoamérica. Procede a describir las declaraciones

del unionismo continental de 1810 a 1821, destacando el respaldo de Bolívar a la terminología magno-colombianista como un aspecto definitorio del unionismo continental hasta al menos 1814.

La perspectiva de Bolívar sobre el concepto de patria unificada difería en dos aspectos específicos. Si bien continuó visualizando una patria grande y unida, no creía que una sola nación fuera factible, a pesar de sus deseos personales. Ardao profundiza en los intrincados detalles de la interpretación de la Carta de Jamaica, particularmente en sus últimos tres párrafos, para arrojar luz sobre los malentendidos que la rodean. Según el análisis de Ardao, cuando Bolívar mencionó la idea de unión, no se refería a una unión continental, sino a la unión interna dentro de cada parte individual del todo. En este momento crucial de la historia, Bolívar consideró la importancia de fomentar la unidad dentro de cada estado, reconociendo que cuando un estado es débil y sus comunidades son distantes, la gente tiende a dudar. Este sentimiento se expresa en las propias palabras de Bolívar.

Ardao explora aún más el concepto de sindicalismo al examinar su uso por parte de San Martín. Estudia meticulosamente la correspondencia entre San Martín, Pueyrredón y Bolívar, así como las declaraciones unionistas de 1815 a 1821. Fue durante este período que se iniciaron las negociaciones para un enfoque diplomático unificado, que finalmente condujo a la visión de Bolívar de una Nación continental de Repúblicas. Ardao concluye su estudio sobre el tema de las denominaciones en el ámbito de la independencia refiriéndose a la unión continental hispanoamericana. Señala al Llamado de Lima como un texto representativo que resume efectivamente la situación al final de la época de la Independencia. El ideal de "Magna Colombia" imaginado por Miranda se redujo a la realidad de la "Gran Colombia" bajo el liderazgo de Bolívar, superando todos los obstáculos y finalmente adoptando el nombre genérico de "América". En consecuencia, el Tratado de Unión, Liga y Confederación firmado en el Congreso de Panamá se refirió a las partes contratantes como las "Potencias Confederadas de América". El análisis de Ardao proporciona información valiosa sobre el complejo contexto histórico que rodea el concepto de unión y la denominación de un continente americano unificado.

Cuando Ardao ahonda en la esencia y posibilidades de la cultura latinoamericana, reconoce la complejidad del enunciado. Lo descompone en cuatro conceptos distintivos:

latinoamericano, un concepto que abarca toda la idea de América Latina; una cultura única que es indígena de América Latina; y los conceptos de esencia y posibilidades. Cada uno de estos conceptos tiene su propia dialéctica, pero Ardao cree que la clave está en entender el término América Latina en sí mismo, ya que arrojará luz sobre los demás conceptos.

Ardao también explora la relación entre conceptos contrarios, como la oposición estadounidense-europea y el antagonismo latinoamericano-sajón. Rastrea los orígenes de estos conflictos hasta el contexto de la década de 1860, cuando la dominación española en Santo Domingo y la aventura francesa en México alimentaron la división entre Estados Unidos y Europa. Además, la influencia de los movimientos nacionalistas paneslavos, panalemanes sajones y latinos durante finales del siglo XIX condujo a la separación ideológica entre la cultura sajona y latina tanto en América Latina como en Europa latina.

La labor de Ardao como historiador del latinoamericanismo implica una extensa investigación sobre los escritos doctrinales unionistas y el examen de diversos conceptos relacionados con la cultura latinoamericana. Emplea un método que combina la especulación filosófica y el análisis histórico para descubrir la esencia de América Latina y comprender su relación con otras culturas. A través de su minucioso estudio, pretende contribuir a una comprensión más amplia de la identidad latinoamericana y su lugar en el mundo. Ardao, como historiador del latinoamericanismo, está profundamente comprometido con el estudio de los escritos sobre la doctrina unionista que se publicaron junto con los esfuerzos del gobierno oficial. Examina meticulosamente estos documentos con el apoyo de pruebas de archivo, con el objetivo de descubrir las diversas denominaciones que contribuyeron a la construcción conceptual de la identidad latinoamericana después de la independencia.

Figuras destacadas como Justo Arosemena, José María Samper, Eugenio María de Hostos y José María Torres Caicedo han contribuido a este discurso. El método de Ardao implica especular desde un punto de vista doctrinal y filosófico, así como rastrear los desarrollos históricos de la idea de América Latina. Enfatiza la importancia de la historia para desentrañar la esencia de América Latina, ya que es a través de la historia que conocemos a la humanidad. Él reconoce que el término América Latina puede ser enigmático e incluso desalentador, pero es a través del análisis histórico que podemos

comenzar a comprender su verdadero significado y descubrir la esencia de la cultura latinoamericana.

Ardao sugiere que las oposiciones conceptuales que llevaron a la formación del nombre América Latina fueron influenciadas por diversas tradiciones culturales. Este nombre fue elegido por la propia región como una forma de afirmar su propia identidad en relación con Europa y Estados Unidos. El concepto de latinidad, que se refiere a las tradiciones culturales compartidas de los pueblos latinoamericanos, tiene una base más cultural que racial. Esta idea ha sido significativa desde sus orígenes románticos y sigue teniendo significado en la actualidad.

Según Ardao, la esencia de la cultura latinoamericana reside principalmente en el carácter latino de las lenguas a través de las cuales se expresa su espíritu, reconociendo también la influencia de las culturas autóctonas y sus tradiciones, se conserven o no en sus lenguas originales. Esta tesis es particularmente relevante en los debates actuales en torno a la historiografía y la cultura. Los historiadores conceptuales tienden a centrarse en los desarrollos a largo plazo, ya que los conceptos requieren tiempo suficiente para convertirse en fundamentales o estructurales, normalmente durante un siglo. Incluso los conceptos que representan cambios a corto plazo en un contexto específico deben situarse dentro de una perspectiva diacrónica para comprender su evolución o reemplazo.

En el caso de América Latina, es necesario rastrear sus raíces históricas hasta Europa para comprender la duración braudeliana promedio o de largo plazo. Esto es más evidente en el estudio del concepto de modernidad y sus manifestaciones en la filosofía política y la historia de las ideas. Ardao argumenta que la comunidad latinoamericana puede entenderse desde una perspectiva étnica, como latina, pero su verdadero significado radica en sus idiomas oficiales de español, portugués y francés. Estos idiomas traen consigo tradiciones culturales comunes y una forma de pensar única que tiene sus raíces en el linaje histórico de la latinidad. Puede que esta afirmación no se destaque inicialmente, pero si la analizamos utilizando un método de análisis conceptual que considere los cambios lingüísticos, podemos rastrear los orígenes de los conceptos políticos hasta el latín y aplicarlos al contexto latinoamericano. Este enfoque permite una interpretación diacrónica y sincrónica de la historia, donde las interacciones entre la política europea y la estadounidense son fundamentales para comprender el presente.

Esto da lugar a una versión americana de la tradición cultural latina, como se evidencia en las últimas páginas del libro reseñado.

El estudio de la modernización en América no puede entenderse completamente sin considerar la influencia del Renacimiento y la Reforma en Europa. Esto es cierto tanto para la historia descriptiva-narrativa como para las críticas posmodernas. Ardao argumenta que la cultura latinoamericana es esencialmente europea, principalmente debido al idioma. No solo se refiere al español, portugués y francés, sino que también enfatiza la importancia del lenguaje en la historia conceptual.

Las lenguas europeas establecen las convenciones del idioma, mientras que la expresión individual (parole) responde a estas convenciones, lo que a menudo conduce a innovaciones ideológicas. Ardao sugiere que incluso los miembros de grupos étnicos no latinos pueden contribuir al enriquecimiento de la cultura y el espíritu latino. Su tesis se desarrolla aún más en su obra "Rumania y América Latina", donde explora la interpenetración de las culturas y el valor de los préstamos lingüísticos. Ardao compara la complejidad cultural de América Latina con la nueva Rumanía extraeuropea, destacando la gran cantidad de lenguas y culturas autóctonas de la región. Esta complejidad es resultado de préstamos lingüísticos e interpenetraciones culturales, lo que amplía el significado de "indianorománica" acuñado por Corominas.

Al ahondar en los principales argumentos de la "nueva" historia intelectual, que aporta perspectivas valiosas e innovadoras a la reflexión historiográfica, se hace evidente que la novedad no es tan evidente en la creación del conocimiento histórico. Los historiadores no siempre han antecedido sus investigaciones con enfoques teóricos y metodológicos fuertemente influidos por contenidos controvertidos de las ciencias sociales y la filosofía, como es el caso en la actualidad. Además, la contestabilidad de los conceptos políticos es evidente y los desacuerdos son una parte esencial de su significado. Esto sugiere que el significado de ciertos conceptos surge más de los debates que del consenso.

Skinner argumenta que las teorías y las interpretaciones deben verse como argumentos en controversias específicas, contrarrestando la tendencia contemporánea de despolitizar las discusiones en torno a estos conceptos. Para lograr esto, se debe analizar el vocabulario específico utilizado durante un período determinado, ya que permite

conocer las intenciones del autor sin depender únicamente del texto producido. La longevidad de un concepto depende de la cantidad de contenido experiencial que abarque y de las expectativas innovadoras que tenga. Los conceptos pueden estar enraizados en el pasado, preservando experiencias históricas y resistiendo cambios de significado, o pueden anticipar el futuro.

Es fundamental analizar los conceptos en relación con los contraconceptos, los conceptos superiores e inferiores, los conceptos anexos y los conceptos adyacentes. Cada concepto está interconectado dentro de una red más grande de ideas y sirve como premisa necesaria para el pensamiento. Los conflictos políticos juegan un papel importante en la determinación de por qué ciertas ideologías ganan o mantienen el dominio. Koselleck y Skinner afirman que los conceptos normativos no deben tratarse como narrativas sobre el mundo, sino como herramientas y armas en los debates ideológicos. Sus puntos de vista pueden haber sido influenciados por la proposición de Foucault de que "la historia que nos sostiene y nos determina tiene la forma de una guerra".

Expresiones como republicanismo y socialismo ejemplifican esta idea. En el ámbito de la historia conceptual, las ideas fundamentales que conforman un vocabulario político o social son cruciales para quienes compiten por el poder político o el dominio intelectual. Estos conceptos a menudo se convierten en lemas o metas que dan forma al discurso político. Para dar un nuevo significado a estos conceptos, se debe superar la inercia de las tradiciones históricas, como explica Koselleck cuando examina las diferentes capas del tiempo histórico.

En el caso de Ardao, el argumento metodológico se aplica estrictamente cuando hay necesidad de aclarar el vocabulario que se utiliza. Por ejemplo, Ardao destaca la importancia de comprender los diferentes significados de una palabra, sin menoscabar la importancia de reflexionar sobre el análisis lingüístico o la relación entre parole (lengua hablada) y langue (sistema lingüístico) en el contexto histórico. Además de esto, Ardao no solo presenta los conceptos como significativos en relación con la realidad fáctica, sino que también los ve como provocadores para la formación de frentes ideológicos. Por eso creemos que los principales asertos de la historia conceptual se encuentran en la obra de Ardao.

Para apoyar este punto de vista, podemos comparar el tratamiento del concepto liberal en la obra de Ardao con el de Skinner o Koselleck. Koselleck, como Ardao, enfatiza la conexión entre el liberalismo y la conciencia histórica. Sostiene que esta vinculación está ligada al fortalecimiento del Estado y al surgimiento de una sociedad civil que se le opone, lo que lleva a una crisis política donde la sociedad liberal está en riesgo. Esto se debe a que la expansión del campo moral privado al espacio público, facilitada por el liberalismo, posibilita la censura y el juicio social.

Koselleck también explora el tema de la masonería, que también aborda Ardao. La masonería, con su secreto y poder indirecto, influye en la conciencia nacional a través de la presión social. Al conectar la política con la moral, la filosofía de la Ilustración y la idea de progreso en una sociedad no religiosa y apolítica cobran relevancia. Esto es consecuencia de la privatización de la religión y la secularización de la esfera pública. En este proceso histórico, las expectativas divergen de las experiencias acumuladas y el progreso se concibe políticamente a través de la planificación y legitimación de la acción política. El Estado juega un papel crucial en impulsar esta aceleración, pues se ve como una tarea de futuro.

El concepto de liberalismo está estrechamente ligado a la crítica de la iglesia, y la separación de la iglesia y el estado fue un factor de motivación clave para el liberalismo a principios del siglo XX. Tanto Ardao como el autor de este pasaje analizan el pasado desde una perspectiva presente, enfatizando la importancia de los cambios en los conceptos a lo largo del tiempo. Se prioriza la diacronía, o estudio del cambio histórico, frente a la sincronía, o estudio de un concepto en un momento concreto.

La escritura de Ardao destaca la persistencia de ciertos conceptos a pesar de los cambios en la sociedad, como el concepto de liberalismo que sobrevivió hasta la década de 1960. La atención se centra en reflexiones de larga duración y una visión amplia de la historia que abarca más de un siglo. Se argumenta que si bien los conceptos pueden cambiar en su significado y uso, aún pueden retener una idea central inmutable, como que el libertarismo político es la forma verdadera y duradera del liberalismo. Además, se observa que los autores de la historia conceptual, incluido Ardao, no rehúyen expresar sus creencias ideológicas y participar en debates con puntos de vista opuestos, creando narrativas controvertidas que buscan la confrontación.

Ardao, Koselleck y Skinner tienen diferentes perspectivas sobre el liberalismo y la democracia. Ardao defiende sus creencias liberales y democráticas, mientras que Koselleck rechaza el aspecto normativo del liberalismo y Skinner defiende una posición más republicana y "antiliberal". El análisis de Skinner lo llevó a distinguir entre dos tipos de libertad: un concepto neorromano y republicano anterior al liberalismo y un concepto liberal surgido con Hobbes. Skinner argumenta que la libertad negativa, que es la ausencia de interferencia, también incluye la protección contra el control del gobierno. Él cree que los derechos no se hacen cumplir simplemente a través de la coerción, sino que se otorgan por la voluntad de los ciudadanos que se guían por la conexión entre la libertad y el servicio público.

Skinner también enfatiza la relación entre el deber y la libertad, afirmando que la participación política es necesaria para demostrar la vigencia de la libertad y su conexión con la igualdad y los regímenes electivos. En su análisis, destaca la importancia de la disidencia y el conflicto en la actividad política, viéndolos como elementos esenciales de la libertad que requieren la existencia de facciones opuestas. La perspectiva de Ardao se alinea con la de Skinner en que ambos ven el liberalismo como un concepto que evoluciona y se adapta a diferentes contextos históricos. Ambos ven la libertad como un concepto que mira hacia el pasado y se proyecta hacia el futuro a través del compromiso activo. Sin embargo, Ardao también destaca la falta de unidad y continuidad dentro de la tradición liberal.

Movimiento anticlerical liberal

Por lo tanto, es necesario ampliar el análisis más allá de los confines de las figuras liberales prominentes en la política nacional y considerar otras ideologías como el anarquismo, el socialismo, el mutualismo, el cooperativismo y diversas formas de pensamiento crítico que surgieron en oposición a liberalismo a finales del siglo XIX y principios del XX. Ardao probablemente se refiere a las luchas políticas entre liberales anticlericales y conservadores católicos, durante las cuales se difundieron ideas para un orden social más justo, a menudo originadas en fuentes que buscaban desafiar o modificar el liberalismo en lugar de reemplazarlo por completo.

Es importante reconocer que mítines, manifestaciones y eventos públicos organizados por la masonería o el partido liberal también contaron con la participación

de agitadores anarquistas, socialistas y sindicalistas. Además, no se puede pasar por alto la influencia de documentos como la Rerum Novarum y la doctrina social de la Iglesia, que configuraron el discurso y la acción política de destacados católicos como Zorrilla de San Martín. A pesar de su filiación georgista, incompatible con el orden social existente, Zorrilla de San Martín no puede calificarse de anticlerical o antiliberal. Además, vale la pena señalar la existencia de liberales conservadores anticlericales que se opusieron a todas las formas de política obrerista.

Ardao argumenta que el crecimiento del movimiento obrerista y el surgimiento de la política liberal anticlerical ocurrieron simultáneamente, lo cual es particularmente digno de mención porque el liberalismo en realidad proporcionó un entorno favorable para que prosperara el movimiento obrerista. Esta declaración puede parecer extraña cuando se ve desde la perspectiva de la tradición ideológica que se opone al liberalismo y al movimiento obrero. Sin embargo, Chignola, un teórico de la historia conceptual, sugiere que los conceptos desempeñan un papel en la formación de la conciencia social e influyen en el comportamiento social. La definición de conceptos de Koselleck como indicadores y motores de acción se puede aplicar al liberalismo, lo que sugiere que señaló una conciencia de las posibles transformaciones sociopolíticas y motivó acciones hacia nuevas expectativas. A la luz de esta comprensión integral de las fuerzas en juego, la declaración de Ardao se puede entender mejor.

El liberalismo

El concepto del argumento de Ardao en su libro Racionalismo y Liberalismo en el Uruguay es que durante el primer cuarto del siglo XIX, específicamente en el 900, la idea del liberalismo estaba muy arraigada en la conciencia de la gente. Él enfatiza que esta unidad de pensamiento se encuentra en el término liberalismo en sí mismo, más que en las acciones reales tomadas por los individuos. Ardao adopta un enfoque filosófico al examinar las implicaciones a largo plazo de esta unidad, explorando varias ideologías como el teísmo, el deísmo, el agnosticismo y el ateísmo.

Según Ardao, Uruguay desarrolló una mentalidad liberal influenciada por estos conceptos religiosos. Redefine el libertarismo como anticlerical, sugiriendo que los uruguayos se identifican como liberales porque rechazan la influencia de la iglesia y se alinean con formas históricas de racionalismo. Esta perspectiva es intrigante y

potencialmente puede validarse comparando el desarrollo histórico de Uruguay con el de otros países como Argentina. Sin embargo, la confirmación de esta tesis plantea un desafío, ya que requiere comprender si la relación conceptual entre liberalismo y anticlericalismo define verdaderamente el núcleo de la conciencia nacional. Es posible que otros conceptos rectores, más allá de la oposición a la iglesia, también contribuyan a la identidad nacional. Estos conceptos pueden implicar la relación entre libertad, igualdad y justicia, que sin duda juegan un papel en la formación de la conciencia nacional.

El liberalismo imperecedero

La tesis de Ardao explora la conexión entre sus ideas y los aspectos legales y éticos de la democracia, ha proporcionado una explicación de lo que significa ser liberal, pero no ha definido explícitamente el liberalismo político. Sin embargo, reconoce a Locke como el padre del liberalismo político y religioso, en el que se centra extensamente. Al reconocer los orígenes lockeanos del liberalismo político, podemos obtener una mejor comprensión de cómo Ardao usa el término. Esto incluye conceptos como los derechos naturales del hombre, la prioridad de la libertad individual, el establecimiento de límites legales al poder estatal, la construcción de consenso, el gobierno representativo, la tolerancia, los derechos de propiedad privada, el constitucionalismo y el estado de derecho.

Un aspecto del trabajo de Locke con el que Ardao se alinea estrechamente es el contenido de la Carta sobre la Tolerancia, particularmente en relación con la libertad de conciencia, la secularización de la política y la tolerancia. Sin embargo, Ardao distingue el liberalismo político del liberalismo económico, especialmente al examinar el final del siglo XX. Al hablar de neoliberalismo y "economismo social", se refiere a los problemas sociales causados por las políticas económicas liberales y enfatiza la necesidad de separar el liberalismo político del liberalismo económico, que personalmente rechaza.

En esta tesis, Ardao explora la posibilidad de que ambos tipos de liberalismo existan de manera independiente y funcionen de manera autónoma en la realidad. Reconoce que algunas personas pueden identificarse como "liberales en política" pero "socialistas en economía", una perspectiva apoyada por muchos defensores del estado de bienestar. Sin embargo, el desafío radica en comprender hasta qué punto la economía está

influenciada por factores políticos y la política está influenciada por factores económicos. Al examinar estos temas desde un punto de vista filosófico, los límites entre la economía y la política se vuelven vulnerables, especialmente cuando se consideran cuestiones relacionadas con la teoría liberal de la justicia.

A lo largo de toda su vida, enfatizó constantemente la distinción entre el liberalismo económico, que rechazó, y el liberalismo político, que abrazó, Ardao creía que la democracia requería del liberalismo político como ideología para lograr sus objetivos, pero esta creencia contradecía el liberalismo económico, tanto en su propio pensamiento como en el de Quijano. Argumentaba que el liberalismo económico chocaba con el liberalismo político. Como historiador, Ardao no se alineó con la clasificación tradicional de nuestra historiografía que categorizaba a los liberales de los siglos XIX y XX como liberales conservadores, reformistas o progresistas.

En cambio, vio esto como una división de posiciones filosóficas y sociológicas con respecto al papel político del Estado en la reforma social, que abarcaba tanto los principios éticos como la economía. En realidad, los reformistas tampoco defendieron el liberalismo económico del laissez-faire; eran claramente liberales en política. Sin embargo, Ardao optó por no utilizar la terminología comúnmente empleada por los historiadores, como reformistas, progresistas o avancistas. Creía firmemente que los conceptos opuestos no eran liberales conservadores-liberales-reformistas, sino simplemente liberales, específicamente en política. Desde esta perspectiva, Ardao consideraba a los liberales como conservadores.

Es un desafío determinar si las oposiciones políticas fundamentales de la década de 1900 giraron en torno al clericalismo y su oposición, el libre pensamiento, como afirma Ardao. Alternativamente, es posible que estas oposiciones fueran impulsadas por la "inquietud" de la reforma social y su contraparte, el conservadurismo y el tradicionalismo. Sigue siendo incierto si todos estos factores deben tenerse en cuenta. El término "imperecedero" solo puede verse como una referencia al reconocimiento de su significado histórico. Ardao ha demostrado con éxito que estos conceptos son históricamente contingentes y no hay razón para suponer que cree que el liberalismo nunca se desvanecerá.

El liberalismo y el método

El método utilizado por Ardao es crucial para resolver problemas políticos. Sin embargo, cuando afirma que es "solo un método", puede interpretarse de diferentes maneras. Una interpretación es que reconoce la existencia de otros métodos igualmente útiles. Otra interpretación es que el método no pretende abarcar todos los aspectos de la vida, sino que sirve como una herramienta para comprender las condiciones históricas y los diversos contextos de opinión.

Esta idea de tensión entre dogma y conocimiento contingente sujeto a condiciones históricas recuerda las propuestas de Vaz Ferreira, quien también enfatizó la importancia de un método en el abordaje de los problemas sociales. Adicionalmente, se puede inferir que la apuesta de Ardao por el liberalismo como forma de solucionar los problemas políticos no se extiende a otros ámbitos de la vida. Por ejemplo, es posible que no tenga puntos de vista liberales sobre la economía. Esto sugiere que el liberalismo no es una filosofía integral para él. Sin embargo, estas son solo interpretaciones y opiniones que Ardao, como librepensador, probablemente nos permitiría expresar, incluso si no necesariamente las comparte.

Las ideas como humanismo

Arturo Ardao fue uno de los grandes maestros e iniciadores de la historia de las ideas en América Latina con sentido continental. La especificidad no fue poca cosa, considerando las mismas enseñanzas que nos dejó, como veremos más adelante. Nació en Lavalleja, República Oriental del Uruguay, en 1912 y murió en Montevideo en 2003. Lideró una obra pionera con figuras como José Gaos, Francisco Romero, Leopoldo Zea, Gregorio Weinberg y unos años más tarde Arturo Andrés Roig. Decisiva fue la amistad primero con Romero, y luego inmediatamente con Zea por el trabajo realizado en la década de 1940 en un campo disciplinar que empezaba a gestarse, ya con antecesores en la forma de dos argentinos reconocidos por él: Alejandro Korn y José Ingenieros.

Luego de recibir su Doctorado en Jurisprudencia en la Universidad de la República, enseñó la historia de las ideas en América en el departamento de humanidades y ciencias de esa universidad de 1949 a 1974. Fue decano y director del Instituto de Filosofía de esta casa. Obligado a abandonar el país, hasta su regreso realizó una importante labor en Venezuela dentro del Centro Rómulo Gallegos, continuando sus actividades de manera independiente1. Sin embargo, no debe suponerse que su

contribución se limitó al campo de trabajo que hemos mencionado, ya que escribió libros de carácter teórico y filosófico, en los que expresó peculiares reflexiones.

Puede considerarse que antes de 1945 ya despertó una inquietud por la reconstrucción de las ideas en su país, si se tiene en cuenta que en el mismo año publicó en Uruguay "Filosofía Preuniversitaria". Anteriormente había publicado en Montevideo "Vida de Basilio Muñoz" en coautoría con Julio Castro (1937). Las actividades políticas de Ardao con el propio Castro y Carlos Quijano se remontan a la época en que creó el efímero periódico El Nacional (1930), seguido del semanario Acción (1933), que se opuso a la dictadura de Gabriel Terra. (1933-1938), que explica la biografía de Muñoz como general que se rebeló contra esta dictadura.

Hacia 1939, junto a Carlos Quijano como director, fundó el conocido semanario "Marcha", el cual tuvo diferentes periodos marcados por el acontecer político de su país y periodos de clausura, hasta su culminación en 1974 bajo el lema "Marcha. Toda la semana en un día, a lo que siguió la creación del mensual Cuadernos de Marcha (1967-1974), una colección monográfica de temática más profunda, compuesta por 78 números y dedicada al análisis de la historia, la política nacional, regional e internacional y pensamiento en sus diversas proyecciones: filosófica, histórica, política y literaria.

Impulsado por una fuerte oposición al imperialismo, difundió activamente los escritos de intelectuales provenientes de diversas regiones e incluso facilitó las traducciones cuando lo consideró necesario. Además de este profundo esfuerzo cultural destinado a fomentar la conciencia, emprendió la creación de la Biblioteca de Marcha, un paraíso literario que abarcó una multitud de colecciones dentro de su ambicioso esquema editorial que abarcó desde 1969 hasta 1974.

El surgimiento de Marcha no fue una mera coincidencia, sino el resultado de una confluencia de factores, entre ellos la tradición intelectual uruguaya, un clima cultural receptivo y la influencia de Ardao. No se puede subestimar el impacto de Marcha en el periodismo y su papel como catalizador de la transformación intelectual y política. Rocca también desafía la noción de que el éxito de Marcha fue únicamente el resultado de la suerte o un "milagro". Sostiene que había un clima social y cultural favorable en ese momento, que abrazó con entusiasmo el periódico.

Este clima atrajo no sólo a intelectuales uruguayos, sino también a refugiados españoles, distinguidos visitantes europeos y personalidades de las Américas, en particular de Argentina. Rocca afirma que en pocos años, Marcha revolucionó el periodismo en Uruguay y América Latina en general, ofreciendo una nueva perspectiva sobre temas locales y globales. Además, sugiere que Ardao probablemente tuvo una influencia significativa en la decisión de establecer Marcha. Él postula que Ardao vio la publicación como un medio para propagar ideas que generarían cambios a largo plazo y fomentarían el análisis crítico de la situación inmediata. Además, Marcha tuvo como objetivo fomentar el diálogo con otras facciones políticas de izquierda, posicionándose como una plataforma para diversas perspectivas dentro de la izquierda. No estaba alineado con ningún grupo de partido específico, sino que buscaba participar en un discurso constructivo.

A lo largo de su carrera, el enfoque de Ardao pasó de su intenso interés por el pensamiento uruguayo a una exploración más profunda del humanista español Feijóo. Este giro se inició con la publicación de su obra "La filosofía polémica de Feijóo" en 1962, que se estrenó bajo el sello Losada en Buenos Aires. Esta publicación formaba parte de la serie "Biblioteca Filosófica", dirigida por Francisco Romero, íntimo amigo de Ardao desde la década de 1940. Sobre la base de esta exploración inicial, Ardao publicó más tarde un segundo libro sobre Feijóo titulado Lógica y metafísica en Feijóo en 1997. Al mismo tiempo, Ardao también comenzó a expandir su enfoque al pensamiento y la filosofía latinoamericanos, evidente en sus ensayos como Filosofía en lengua española en 1963. En 1986, aportó aún más al campo con su obra Andrés Bello, filósofo, que tuvo un valor significativo.

No es necesario ahondar más en las referencias biográficas porque la totalidad de su obra es una historia sentida y vivida, expresada en letras audaces y destacadas. Su producción bibliográfica está marcada por el cruce de sentimientos nacionales y americanos, en su lucha por recuperar el pasado. Hay un enfoque distinto en sus obras, donde busca una sutil tesis para el desarrollo del tema, buscando minuciosamente datos precisos y contrapuntos. Identifica fuerzas antagónicas como Norte/Sur y América Sajona/América Latina, destacando los matices que las diferencian. En esencia, revela los aspectos únicos de su objeto de estudio a través de una narración que no deja ningún detalle sin explorar, al mismo tiempo que demuestra claramente su idea central.

Esta demostración se logra utilizando un lenguaje claro, preciso y de alta calidad, cuidadosamente elaborado en su forma. Desgraciadamente, tales ejemplos no abundan, ni en su propio país ni en otras partes de nuestra América. A pesar de las objeciones ocasionales, por ejemplo, al determinar la fecha y la autoría del término "América Latina", esto no invalida la tesis rectora a la que se adhirió: fue el único continente que se nombró a sí mismo. En otras palabras, era una tierra que se otorgaba su propio nombre -y nombrar no es un asunto baladí, particularmente para Ardao- a través de su propio reconocimiento, incluso en presencia de habitantes de otros lugares, o quizás precisamente por esos otros lugares.

Según Ardao, fue el poeta colombiano José María Torres Caicedo quien utilizó por primera vez el término en un poema, a raíz de una idea que antecedía al acto de nombrar, surgiendo dentro del ambiente romántico que imperaba en París. Si bien luego se afirmó que esta atribución pertenecía en realidad al chileno Francisco Bilbao, quien la había mencionado dos meses antes en una conferencia celebrada en la misma ciudad, ello no resta mérito a los intelectuales que compartían un terreno común y participaban en el mismo ambiente cultural. Claramente, hablar de una "primera vez" siempre es arriesgado, especialmente cuando se trata de ideas e historia. Sin embargo, hay aspectos significativos en las categorías que Ardao emplea en sus trabajos historiográficos, que se desarrollan teóricamente en otros.

El albergue del tiempo

El examen del espacio en las reflexiones filosóficas de Ardao llama la atención por el énfasis puesto en los conceptos de tiempo y temporalidad, conocido como "temporalismo". Esta perspectiva, que se remonta a la influencia de Bergson y el existencialismo, ganó popularidad dentro de la filosofía argentina. Romero, por ejemplo, escribió un artículo titulado "Temporalismo" en 1940. El propio Ardao exploró las ideas en torno a la muerte de Bergson en 1941, que circularon ampliamente en la región a principios del siglo XX.

La originalidad de Ardao radica en su análisis filosófico del espacio, teniendo en cuenta los avances en ciencia y tecnología que acompañaron la carrera espacial entre la Unión Soviética y los EE. UU. a partir de la década de 1950. Estos desarrollos se basaron en el conocimiento y los intentos de explorar el universo que habían estado en curso

desde principios del siglo XX, incorporando conceptos de la física cuántica, los descubrimientos de Einstein, la astronomía, la química y otras disciplinas concurrentes. Sin embargo, el verdadero valor de la obra de Ardao radica en su perspectiva antropológica, en la que Bergson sirvió como frecuente punto de reflexión junto a otros filósofos. Ardao se basó en las ideas de Descartes, Locke, Humboldt, Croce, Russell, Bello, Rodó, Vaz Ferreira, Zea y muchos otros, utilizando sus conceptos como piezas de ajedrez en el tablero de ideas para desarrollar sus propios argumentos y establecer su posición única. De esta manera, Ardao no solo identificó y abordó desafíos, sino que también formuló su propia tesis.

En un análisis exhaustivo de la obra de Ardao, Jorge Liberati argumenta que es imposible separar la identidad de Ardao como filósofo de su papel como historiador de las ideas. Además, María Angélica Petit sugiere que la forma de expresión más natural de Ardao es a través de la historia de las ideas, siempre que permita mantener intacto su elemento personal, creativo y constructivo. La personalidad y la ética de investigación de Ardao han sido moldeadas por un conjunto de reglas que se extienden más allá del mero descubrimiento, pero también abarcan la producción de la verdad. Aborda su papel de investigador y su conciencia ética con un sentido de obligación de verdad, que es a la vez misión y valoración axiológica. La subjetividad filosófica de Ardao no se ve obstaculizada por dogmatismos o nociones preconcebidas, ya que valora la libertad intelectual por encima de todo.

En este contexto, los conceptos antropológicos surgen de una exploración profunda de las ideas y del estudio de los hechos históricos en su totalidad. La noción de ser humano, a los ojos de los estudiosos uruguayos, no era un concepto predeterminado sino el resultado de experiencias y observaciones. No había verdades absolutas que sirvieran de base para comprender la naturaleza humana. Si bien los humanos eran sin duda parte de la biosfera, poseían una característica distintiva que los diferenciaba de otros organismos vivos. Esta singularidad procedía de su capacidad para contemplar su existencia y su entorno a través de su forma corpórea, que los ubicaba inherentemente en el espacio. Fue a través de su inteligencia que pudieron ponderar y reflexionar sobre su entorno.

Eventualmente, la razón emergió como un factor determinante en la configuración de su comprensión del mundo, ya que les permitió dar sentido a la información dinámica

que habían absorbido. Estas distinciones y caracterizaciones, que Romero compartió tempranamente como lo demuestran sus documentados intercambios de cartas, culminaron en su renombrado libro "Lógica de la razón y lógica de la inteligencia" publicado en el año 2000.

Ardao sostiene que el espacio no es simplemente una homogeneidad cuantitativa extensiva, y la inteligencia no debe confundirse con la razón estricta como homogeneizadora y cuantificadora. En otras palabras, el espacio contiene una verdad que se extiende más allá de la mera medición, y la inteligencia abarca más que el razonamiento lógico. Esta reevaluación del espacio y la inteligencia abre nuevas posibilidades para comprender el mundo y nuestro lugar en él. Ardao observa que la transición de Minkowski del temporalismo al espacialismo fue casi imperceptible desde un punto de vista interpretativo. Este cambio estuvo marcado por una convergencia de varias contribuciones que apuntaban todas en la misma dirección.

Obras notables, como la Filosofía de las formas simbólicas de Cassirer, la filosofía francesa de la matriz fenomenológica y existencial ejemplificada por Marcel, Sartre y Merleau Ponty, y La poética del espacio de Gaston Bachelard, junto con la concepción historiográfica de Braudel, jugaron un papel en la configuración de este nuevo comprensión del espacio, al que Ardao se refiere como "espacialismo". Esencialmente, la conceptualización matemática del espacio dio paso a la noción de "espacio experiencial", un espacio que se manifiesta en la vida humana concreta. Este cambio puede entenderse lingüísticamente como el espacio que uno encarna, en lugar de un espacio que uno posee. Representa una perspectiva ontológica que enfatiza la íntima relación entre los individuos y el espacio que ocupan. Además, este cambio también significa un desplazamiento gnoseológico, ya que el dominio de la razón cristalizadora y cuantificadora es reemplazado por una inteligencia más profunda que reside dentro de la esencia de nuestro ser.

La inteligencia, en su forma más fundamental, es la capacidad de comprender y organizar el paso del tiempo y el espacio. Tiene sus raíces en el fenómeno astrológico del día y la noche, y sirve como base para organizar nuestras vidas en días, semanas, meses y años. Además, la inteligencia también nos permite distinguir unidades más pequeñas dentro de un día, como la mañana y la tarde. Cuando se aplica al ámbito de la razón, la

inteligencia conduce a la invención de herramientas y dispositivos que miden el espacio y el tiempo, como relojes y otros artefactos.

La medida de días por año se basa en la realidad concreta del viaje de nuestro planeta alrededor del sol. Se trata de proyectar el camino espacial de este viaje en un marco conceptual, lo que permite la cuantificación del tiempo y el espacio. Por ejemplo, al determinar la edad de una persona, calculamos el número de veces que ha dado una vuelta completa alrededor del sol. Esta noción de edad, en su sentido más básico, significa un viaje espacial a través de la existencia. Es importante reconocer que el concepto expansivo de espacio vivido está influenciado por varios factores: el espacio indiferenciado del mundo circundante, el espacio intencional de la conciencia dentro de ese mundo, el espacio vital de nuestro entorno biológico y social, y el espacio orgánico limitado ocupado por nuestros propios cuerpos. Sin embargo, un obstinado prejuicio ha impedido una plena realización de la naturaleza espacial de la vida humana. Este prejuicio supone que los fenómenos psíquicos son no espaciales y exclusivamente temporales. Es una falacia creer que el tiempo puede manifestarse independientemente del espacio. Esta falacia se deriva de un concepto erróneo, no de la inteligencia misma. Para decirlo brevemente, Ardao creía que el tiempo era esencialmente una dimensión del espacio. No estaba separado del espacio, sino más bien una forma en que el espacio podía experimentarse y expresarse.

El ser humano

Las ideas antropológicas del maestro han experimentado avances significativos. Para resaltar algunas de estas ideas, se ahondara brevemente en los aspectos fundamentales que son inseparables del concepto de espacio-tiempo vivido. Hay dos ensayos a los que nos referiremos, en orden cronológico: "La antropología filosófica y la espacialidad del psiquismo" (1963) y "El hombre como objeto axiológico" (1980), aunque también hay otras referencias relevantes. Cabe señalar que ambos ensayos fueron recogidos por Ardao en su obra "Espacio e inteligencia", lo que indica una clara afinidad temática que conecta todos los escritos de este libro. También es importante mencionar que la colección se inicia con el ensayo “Relaciones entre el espacio y la inteligencia” (1976). La inclusión de las fechas en que se escribieron estos ensayos da una idea de la maduración de la ideas y la cuidada organización del libro. Cuando Ardao escribió el

primer ensayo, es probable que ya hubiera concebido una parte importante de las nociones presentadas en 1976, o al menos hubiera prefigurado sus pensamientos al respecto.

Max Scheler pretendía establecer una nueva antropología filosófica examinando la posición de los humanos en una escala ontológica. Esto condujo al desarrollo del dualismo metafísico entre lo natural y lo humano. En respuesta a esto, Ardao criticó las ideas de Scheler y aclaró su propia postura. Según Ardao, la distinción crucial radica entre la vida, que abarca la realidad biopsíquica, y el espíritu. En la conceptualización de Scheler, la esencia de la humanidad reside en el espíritu, que se caracteriza por la libertad, la objetividad y la autoconciencia. Mientras que lo inorgánico está limitado por el espacio y el tiempo, y lo biopsíquico es temporal, el espíritu trasciende estas limitaciones. No está confinado ni en el espacio ni en el tiempo, como subraya Ardao.

Ardao sostiene que el espíritu sobrenatural es una característica inherente a todo ser humano, lo que lleva a la sustitución de la creencia en Dios por el significado de la humanidad. Según Ardao, la era de la teología ahora es reemplazada por una era de antropología. Mientras que Nicolai Hartmann intentó seguir esta línea de pensamiento, Ardao cree que Hartmann simplemente cambió la división entre lo orgánico y lo psíquico a un lugar diferente. Ardao sugiere que los aspectos físicos y orgánicos de la existencia están limitados por el espacio y el tiempo, mientras que los aspectos psíquicos y espirituales solo están limitados por el tiempo.

El error provino de ambas partes, así como de quienes siguieron sus instrucciones, cuando dividieron "el tiempo en dos sectores: uno inmanente al espacio y otro que lo trasciende". Este error recurrente implica pensar en el tiempo sin considerar su relación con el espacio, a pesar de que están inherentemente conectados. Este error se basa en una noción preconcebida sobre el ser humano, específicamente un prejuicio que es difícil de cambiar. Pocos prejuicios en la historia de la filosofía son tan obstinados y dañinos como el que separa los fenómenos psíquicos del espacio.

Es importante reconocer que los fenómenos y procesos psíquicos son tanto espaciales como temporales, al igual que los fenómenos y procesos físicos. No se trata de afirmar que lo físico y lo psíquico son idénticos, como argumentan tanto los espiritualistas como los materialistas. En cambio, se trata de reconocer que los fenómenos

psíquicos tienen un aspecto espacial intrínseco, junto con su naturaleza temporal. Los procesos de la psique no sólo ocurren en el tiempo, sino que también tienen lugar en el espacio. Esto se debe a que el espacio y el tiempo no se pueden separar; son entidades interconectadas.

La confusión histórica surge de la tendencia a equiparar espacio con extensión, simplificación que ha dado lugar a malentendidos. Ardao, en una conversación con Romero, señaló esta observación, reconociendo que si bien el espacio se puede medir, también posee su propia cualidad de intensidad. Lo comparó con la dimensión temporal, afirmando que así como el tiempo puede ser intenso pero extenso, también lo puede ser el espacio.

Esta perspectiva del espacio dio lugar a dos órdenes distintos: la simultaneidad y la sucesión, representando los conceptos de "al mismo tiempo" y "antes-después" respectivamente. Además, Ardao propuso que el psíquico posee un sentido de "aquí" y "ahora" basado en el apoyo del organismo. Esta experiencia vivida del espacio se manifiesta en diversas determinaciones espaciales, comenzando por los músculos y la piel, extendiéndose a las vísceras y centros, y finalmente alcanzando la corteza cerebral. Asimismo, existe otro sentido vívido de "aquí" que abarca la ubicación planetaria del cuerpo y potencialmente incluso se extiende a reinos extraterrestres en el futuro. Ardao buscó disipar cualquier interpretación dualista del espacio al enfatizar que es una entidad unificada, a la vez externa e interna. Argumentó que el espacio siempre es temporal, existiendo tanto fuera como dentro de nosotros mismos. En el nivel ontológico de lo psíquico, la interioridad se transforma en subjetividad a través de la conciencia, conservando aún su esencia como espacio-tiempo.

Dentro de la antropología filosófica, no existía la creencia de que los seres humanos pertenecían a un orden superior a otros seres naturales en función de sus acciones mentales. Sin embargo, sería incorrecto suponer que Ardao tenía una visión naturalista o materialista de los seres humanos. Así, se puede inferir que no estaba en desacuerdo con la escala ontológica propuesta por Scheler y Hartmann en su momento, sino con la forma en que atribuían instancias temporales de psique y espíritu carentes de espacialidad. Ardao creía que esta visión ignoraba el valor del cuerpo, al que veía como una entidad inseparable dentro de sus funciones más altas, en lugar de simplemente un contenedor de la psique y el espíritu.

Ahora exploraremos lo que presentó Ardao con respecto a la evaluación del hombre, ya que puede proporcionar información valiosa. En primer lugar, estableció que el acto de adquirir conocimiento precede siempre a cualquier acto de evaluación, aunque el primero no conduce necesariamente al segundo. El ser humano tenía el privilegio de no sólo ser sujeto de conocimiento, sino también objeto de conocimiento, al igual que en el ámbito de la evaluación. Esta relación podría manifestarse de diversas formas: a través del autoconocimiento a nivel individual, o "plenamente de su propia entidad o de su propia actividad"; a través del heteroconocimiento, que se refiere al conocimiento de los demás como individuos, pero también conduce a un segundo nivel de autoconocimiento, una comprensión de uno mismo como "similar" a los demás miembros de la especie humana.

Formas adicionales que surgieron de las formas primarias antes mencionadas incluyen aquellas que indicaron una comprensión de uno mismo dentro de un ensamblaje fortuito o un colectivo duradero (que van desde unidades familiares hasta entidades nacionales, y extendiéndose a construcciones supranacionales basadas en lazos religiosos, étnicos, histórico-culturales, y más), así como la comprensión de otros en circunstancias comparables, cuando forman parte de un grupo duradero o incidental.

Ardao amplió estas reflexiones relacionándolas con la evaluación de los individuos por parte de otros. Introdujo los conceptos de "autoaxiognosis" y "heteroaxiognosis" para describir el proceso de valorarse a uno mismo y ser valorado por los demás. Según Ardao, la valoración de los individuos está íntimamente ligada a la comprensión de uno mismo. Si bien no todos los actos de cognición implican una evaluación, hay ciertas situaciones en las que los individuos inevitablemente se evalúan a sí mismos mientras adquieren conocimiento. Esto ocurre cuando los individuos se conocen y se reconocen simultáneamente en dos dimensiones: su conciencia existencial de sí mismos y su identificación como miembro de la especie humana. Es en estos casos que los actos evaluativos tienen lugar dentro del propio proceso cognitivo. Ardao argumentó que el hombre no puede pensarse a sí mismo como un ser sin valorarse también a sí mismo. Este aspecto ontológico de la autoestima es de naturaleza metafísica.

Ardao enfatizó que la autoevaluación humana es la fuente más fundamental de evaluación, brindando acceso al valor en sus diversas formas, ya sea empírico o trascendente, subjetivo u objetivo. En este nivel, la convergencia de perspectivas

gnoseoantropológicas y axioantropológicas se resuelve o disuelve en convergencia ontológica. Entre todos los objetos de valor experimentados por los individuos, el hombre es el único capaz de atribuir no sólo valores específicos, sino el valor mismo. Cuando la autoestima del hombre se basa en su entidad ontológica, ya sea su ser individual o su especie, siempre es positiva. En estas situaciones, la autoestima es siempre autoestima.

Se nos presenta un concepto sobre la existencia humana que fue formulado por Ardao. Sin embargo, no se detuvo allí y continuó explorando otras ideas filosóficas, que fueron influenciadas por su formación legal y son igualmente valiosas. Estas ideas pertenecen al estado que existe antes de que se emitan juicios sobre aspectos específicos de la moralidad humana, conocida como la "dignidad de la condición humana". Ardao aclaró que este concepto no se trata únicamente de ser una persona digna, ya que eso es un asunto aparte. En cambio, se trata de poseer una dignidad inherente que es intrínseca al ser humano. Esta dignidad existe independientemente de los juicios morales y no se puede adquirir, perder o alterar. Es un tipo distinto de dignidad que es tanto ontológica como axiológica, lo que significa que se relaciona con la naturaleza del ser y el valor. En términos más simples, este concepto ya no se trata del valor ético de la dignidad, sino que se trata originalmente del valor inherente del ser humano.

El ser humano, a la luz de esta condición, era visto como un individuo con una valía y un valor inherentes, sin clasificaciones abstractas o categóricas. Posteriormente, en el ámbito de las normas, se haría una valoración moral basada en el concepto de "igualdad natural". Esta evaluación determinaría si alguien merecía o no reconocimiento o recompensas. Ardao introdujo un tercer nivel en la jerarquía de valores, que operaba a nivel social, independiente de los juicios morales pero todavía regulado por ellos. Al considerar cualidades como el conocimiento, la inteligencia, la habilidad, la belleza o la experiencia, estas se evaluaban junto con consideraciones morales, ya que eran esenciales para el funcionamiento de la existencia social organizada.

Ardao se refirió a esto como "diferenciación regulatoria". Estas evaluaciones, aunque no son de naturaleza estrictamente moral, aún podrían estar influenciadas por criterios morales. Sin embargo, ya no eran vistos como objetos de valor, sino como sujetos que poseían su propio valor intrínseco. Ardao también reconoció otro nivel de valoraciones, que estaban subordinadas a las dos primeras pero aún tenían una influencia significativa, incluso en ausencia de una justificación racional. Estas evaluaciones se

basaron en privilegios, intereses propios o prejuicios y podrían tener un gran impacto en los tres niveles anteriores. A menudo dieron lugar a situaciones opresivas, violando la dignidad fundamental de la persona humana. Estas valoraciones eran injustas en su naturaleza moral, ya que distorsionaban los valores éticos desde la perspectiva de una clase, grupo, sociedad, nacionalidad o cultura específica. Además, con frecuencia distorsionaron la racionalidad de valores que eran moralmente neutros pero esenciales para la regulación social.

En este caso particular, Ardao se refiere al concepto de "diferenciación discriminatoria" como causa fundamental de las desigualdades que afectan tanto a los individuos como objetos de valor como a sujetos que definen su propio valor. El concepto de "auto y heteroaxiognosis" tiene una influencia significativa en la sociedad, considerando que la democracia se construye sobre el principio de la dignidad humana intrínseca, que a su vez establece la igualdad de derechos para todos los individuos. Es evidente que el tema de la valía y el valor está profundamente arraigado en las organizaciones humanas debido a este principio.

La democracia sustenta inherentemente el principio de la dignidad humana intrínseca, que en consecuencia conduce al reconocimiento de la igualdad de derechos para todos los individuos. Sin embargo, la democracia también se caracteriza por el principio de selección, que implica una diferenciación moral y normativa. No sorprende que el concepto de democracia esté estrechamente asociado con la idea de selección, abarcando todos los aspectos de la vida colectiva y no únicamente el ámbito político. Por el contrario, la diferenciación discriminatoria se opone directamente a la democracia, en la medida en que niega su esencia misma.

Las preguntas del maestro son innegablemente válidas, y su vigencia se extiende más allá del tiempo en que fueron formuladas. Considerando la relevancia actual del tema de la inclusión y la exclusión en las sociedades actuales, se hace evidente que el aspecto axiológico, tal como lo articula Ardao, sirve como un marco teórico valioso para comprender sus implicaciones prácticas.

Latinoamérica: historia de las ideas

Las investigaciones de Ardao sobre la historia de las ideas, que inicialmente se centraron en cavilaciones especulativas, son de gran valor no sólo para su país sino para

toda América Latina. Buscó diligentemente los orígenes de las ideas, rastreando su surgimiento y evolución a través de diversas etapas que arrojan luz sobre su desarrollo y transformaciones. Estas investigaciones no fueron meros exámenes de eventos fortuitos, sino una exploración profunda de las causas detrás de ellos.

Ardao profundizó en la esencia de las ideas, analizando su contexto y capturando su esencia dentro del tejido de las experiencias vividas. En su investigación exploró los orígenes de las ideas, desde su preconcepción en el vacío o la inexistencia, hasta su nacimiento y posterior crecimiento, como lo ejemplifica en su obra "Génesis de la Idea y el Nombre de América Latina" (1980). También amplió este tema en otros escritos, como "El verdadero origen del nombre América Latina" (1986), "Rumanía y América Latina" (1991) y "España en el origen del nombre América Latina" (1992).

Las contribuciones de Ardao al campo de los estudios latinoamericanos son significativas, ya que sentó las bases de la disciplina de la Historia de las Ideas Latinoamericanas. Siguió los pasos de notables filósofos e intelectuales como Alejandro Korn, José Gaos, Samuel Ramos, Francisco Romero y Leopoldo Zea. En Uruguay, Ardao fue pionero, creando un sistema y método de investigación, estableciendo etapas filosóficas y desarrollando criterios para la sistematización y selección de materiales de diversas fuentes como archivos, bibliotecas, prensa y correspondencia.

Ardao también enfatiza que la historia de las ideas no puede limitarse únicamente a las ideas filosóficas. Sin embargo, la historia de las ideas filosóficas ha jugado un papel crucial en la promoción del estudio de otras ideas, brindándoles un terreno común dentro del conocimiento histórico. A principios del siglo XX surgió una nueva corriente historiográfica, liderada por estudiosos de la filosofía, que no sólo se centró en la historia de las ideas filosóficas sino que también revitalizó el estudio de otras ideas dándoles un significado renovado. Además, la obra de Ardao es un proceso continuo de reconstrucción, influenciado por su propia vida como historiador. Al leer sus obras en conjunto, se puede observar cómo retoma ciertos aspectos y profundiza en ellos.

El peso filosófico de sus intereses se hace evidente, ya que es el eje principal de su investigación. Este interés por la filosofía surge de una vocación personal y una profunda pasión por el tema. El pensamiento de Ardao no se describe como "realista", sino como real porque entrelaza varios planos de investigación, revelando las raíces

espaciotemporales del sujeto de estudio y su impacto en el sujeto productor. El sujeto nunca está solo sino que forma parte de una comunidad, existiendo dentro de un espacio y tiempo específicos. El enfoque de Ardao implica la movilización de códigos, utilizando palabras y acciones para crear campos discursivos que se cruzan y evolucionan con el tiempo. Pioneros y precursores, Ardao y Acosta han jugado un papel importante en la configuración del panorama intelectual, particularmente en la década de 1940. Cabe destacar la contribución de Ardao al rescatar ideas pasadas de ser eclipsadas por el presente y mostrar su relevancia para nuestra comprensión de las estrategias de vida. Acosta, por su parte, ve la obra de Ardao como una filosofía que representa una época del pensamiento de América, enfatizando su perspectiva universalista sobre la emancipación humana y su potencial para un futuro diferente.

La historia de las ideas sirve como fuerza unificadora, manteniendo su unidad al tiempo que abarca varios capítulos y subcapítulos. Sin embargo, está influenciado por el pensamiento filosófico, que tiene un papel importante en la configuración de todas las demás formas de inteligencia a lo largo de diferentes períodos. Esta influencia es evidente en las respectivas historias de cada época. Otra afirmación importante, que se encuentra dentro de la obra "Historia de las ideas filosóficas en América Latina", enfatiza la inclusión de la inteligencia latinoamericana en el universo más amplio de la historia de las ideas.

Dentro de este universo, la historia de la filosofía se considera un sector diferenciado dedicado tanto a las ideas filosóficas en sentido estricto como al ámbito más amplio del pensamiento formulado por los pensadores, sean o no filósofos. Ardao argumenta que la historia de la filosofía no debe confundirse con la historia de las ideas, ya que no son fundamentalmente diferentes entre sí. De hecho, se superponen, formando la historia de las ideas filosóficas una parte de la historia de las ideas, que a su vez coincide con la historia de la filosofía. Por lo tanto, el término "historia de las ideas filosóficas" no sólo equivale a historia del pensamiento filosófico sino que también es sinónimo de historia de la filosofía, particularmente en el contexto latinoamericano.

Para profundizar en el estudio del conocimiento y la comprensión, introdujo un análisis exhaustivo del concepto de "idea" en el marco propuesto por Ortega (y, en consecuencia, Gaos), al mismo tiempo que ahondaba en sus "consecuencias". Ortega había argumentado previamente que las ideas no eran simplemente conceptos

independientes; en cambio, fueron la reacción de una persona a una situación específica en su vida. En otras palabras, la verdadera esencia de una idea solo podía captarse cuando se veía como una respuesta concreta a una circunstancia concreta. Sin embargo, Ardao consideró que la palabra "idea" había sido malinterpretada, al no lograr diferenciar entre "idea-concepto" e "idea-juicio". El primero se refería a un concepto general y abstracto, mientras que el segundo denotaba una afirmación o negación, una reacción genuina a una situación particular. Además, enfatizó que la historia de las ideas se había centrado predominantemente en las ideas como conceptos, sin tener en cuenta el hecho de que las ideas eran en realidad juicios.

Estos juicios, entendidos en su sentido lógico y formal como combinación de conceptos en una actividad judicial, fueron el verdadero sujeto de la historia de las ideas. Ardao argumentó que fueron estas ideas integradas y sintéticas, imbuidas de dinamismo intelectual y emocional a través del juicio psicológico, las que realmente arrojaron luz sobre la historia de las ideas. En última instancia, estas ideas sirvieron como percepciones cruciales sobre la existencia social e individual concreta de la vida humana, representando manifestaciones inequívocas de un sujeto.

El énfasis de Ardao en la función cognitiva de los individuos puede explicarse por la noción de que alguien o algún grupo siempre experimenta el espacio-tiempo y, por lo tanto, el énfasis debe estar en el emisor y su posición en ese espacio y tiempo. Esta perspectiva valora más el quién y el dónde que el qué, cómo o para quién, aunque estos factores no son despreciados. En otras palabras, no hay ideas que estén verdaderamente fuera de lugar, aunque parezcan marginales.

La palabra "marginal" en sí misma implica un lugar y momento específico en el espacio. Según Ardao, todo lo que ocurre es una "situación en el espacio", y se basa en la raíz etimológica de "situación" como "situs", que significa lugar. Si consideramos la presencia de la filosofía en la historia de las ideas, como sugiere el historiógrafo Ardao, podemos entender que ésta se deriva de sus ideas antropológicas. Estas ideas encierran la esencia de lo que convierte a los humanos en protagonistas de la historia: su inteligencia, su razón y las ideas que forman. Además, Ardao destaca la importancia del espacio-tiempo vivido y el orden de valoraciones que observa en las configuraciones colectivas. Identificó una autoevaluación fundamental y a priori, a la que se refirió como

"dignidad humana", así como valoraciones morales y sociales que se forman después de las experiencias.

Estas evaluaciones sirven como horizontes de comprensión y herramientas para desentrañar las complejidades del pasado, comprenderlas y dar forma al futuro. También ayudan a liberarse de la inocencia que acompaña a la ignorancia. El trabajo de Ardao sobre la Historia de las Ideas en América es de gran trascendencia, ya que destaca el surgimiento y vigencia de las ideas dentro de un lugar específico. Este lugar no es aleatorio ni accidental, sino más bien sustancial y con un propósito. Curiosamente, cuando Ardao escribió sobre el ser humano y el valor en 1980, tocó el concepto de dignidad humana como un acto de una matriz axio-ontológica. Este concepto es previo a cualquier valoración específica de uno mismo o de los demás. Esta idea se puede comparar con el concepto de a priori antropológico de Arturo Andrés Roig, que comparte similitudes en ciertos aspectos. Lo mismo puede decirse de las "ideas-juicios" y los "juicios asertivos" de Ardao, que juegan un papel crucial en sus investigaciones como filósofo mendocino.

Sin embargo, también utilizó el gentilicio para hablar de este saber, que en su caso no siempre se limitó estrictamente por la consistencia con que lo abordaba. La Historia de las Ideas Americanas o Latinoamericanas hacía referencia a la referencia de un tema americano destacado, cuyo enfoque no era necesariamente exclusivamente americano, sino la condición latinoamericana como fuerza dinámica dentro de una comunidad histórica, caracterizada por sus tradiciones y cualidades únicas que él denominada "tonalidad espiritual". Por lo tanto, la Historia de las ideas abarcaba la comprensión que involucraba tanto las funciones cognitivas de la mente humana: la exploración del espacio físico a través del análisis intelectual como la determinación racional de eventos cronológicos, como días, meses y años.

Pero, es importante reconocer que estas determinaciones fueron influenciadas por una entidad supraaritmética mayor, que solo la razón podía cuantificar, pero que originalmente se manifestó como una experiencia vivida en el espacio y el tiempo, concurrente y sucesivamente como un todo. No se trataba de formas separadas, sino de funciones distintas que se complementaban entre sí, ya que operaban bajo lógicas diferentes.

Uno se centró en captar los aspectos tangibles, mientras que el otro profundizó en lo abstracto, espoleado por el primero. Teniendo en cuenta la interconexión de estos dos aspectos en sus escritos, es evidente que la Historia de las Ideas tenía como objetivo principal investigar las diversas formas en que los individuos establecen su autoconciencia y luchan por la liberación intelectual y espiritual. Abarcó los procesos de humanización y secularización, que implicaron la consolidación de ideas y obras en el marco del espacio y el tiempo. A partir de esto, podemos concluir que este cuerpo de conocimiento representó una forma renovada y actualizada de humanismo como lo esbozó Ardao, al dilucidar la transición de la americanidad al americanismo como una búsqueda consciente e intencional de esa identidad estadounidense distinta. Esta búsqueda tomó la forma de un enfoque "doctrinal" y programático, en el que Ardao desempeñó el papel de un defensor comprometido y honesto.

Contribución de Ardao

Arturo Ardao, presenta una filosofía pluralista que considera una amplia gama de factores históricos, culturales y económicos. Esto significa que su análisis no se centra en una sola narrativa que presente estos factores desde una perspectiva lineal de la historia, basada en conceptos como sucesión y simultaneidad, y sin considerar el progreso. Además, Ardao critica el concepto antropomórfico de causalidad, que surgió de la inversión copernicana y más tarde de la teoría de la relatividad de Einstein.

Las ideas filosóficas de Ardao se alinean con las de otros dos autores, J. E. Rodó y C. Vaz Ferreira, en ciertos conceptos fundamentales. Está de acuerdo con la creencia de Rodó de que la realidad es cambiante y se caracteriza por el devenir y la diferencia. Esta perspectiva es a menudo pasada por alto por la ontología tradicional, que ve al sujeto como una sustancia supratemporal desconectada de la historia que construye. El libro de Ardao, "Espacio e Inteligencia", publicado en Venezuela en 1983 y reeditado en Montevideo diez años después, incluye ensayos sobre la filosofía del espacio y la antropología.

Estos ensayos fueron escritos en las décadas de 1960 y 1970. Una de las suposiciones clave en estos ensayos es que la inteligencia abarca tanto la razón como el espacio abarca el tiempo. Esto desafía el discurso eurocéntrico que se centra en la geohistoria, abriendo una nueva comprensión filosófica de la humanidad y la historia.

Ardao también explora el papel de la filosofía latinoamericana en la actualidad, examinándola a través de la lente de las categorías sujeto-objeto y el concepto de una filosofía americana. Introduce la noción de comunidad, ya que quienes aportan a la filosofía latinoamericana forman parte de una comunidad histórica con sus propias costumbres y características culturales.

Este concepto nos permite explorar la relación entre temporalidad y espacialidad en el contexto de la condición histórica de una comunidad. Abarca la idea de la influencia externa del cuerpo y las prácticas concretas realizadas en esa realidad social. La interpretación de Ardao se centra en textos que han sido moldeados por entidades biofísicas en un espacio geográfico específico, enfatizando la importancia del análisis no académico y un enfoque interdisciplinario. El objetivo es promover el conocimiento y la comprensión de la identidad latinoamericana. La obra de Ardao ahonda en la significación del espacio y su dominio en el tiempo. En otras palabras, el tiempo se considera subordinado al espacio, al igual que la razón está subordinada a la inteligencia. Este análisis también examina el papel que juega el filosofar latinoamericano en un contexto geográfico específico, moldeado por parámetros culturales y guiado por un sujeto que no es un ser racional, sino una entidad biofísica a través de la cual convergen la historia y la geohistoria, allanando el camino para la exploración de la astrohistoria a través de la conquista del espacio exterior.

La doctrina

La primera obra publicada de Ardao, "Vida de Basilio Muñoz", apareció en 1937, en coautoría con J. Castro y con prólogo de C. Quijano. Este esfuerzo inicial sentó las bases para las futuras colaboraciones de Ardao, ya que pasó a desempeñar un papel fundamental en la fundación de la publicación semanal Marcha en 1939, junto con Castro y Quijano. La experiencia de Ardao también fue reconocida a nivel internacional, ya que se desempeñó como miembro de la delegación uruguaya en la Asamblea de la Unesco en París en 1958.

Nacido el 27 de septiembre de 1912 en Lavalleja, Uruguay, Ardao falleció en Montevideo el 22 de septiembre. 2003. Obtuvo el título de Doctor en Derecho y Ciencias Sociales por la Universidad de la República de su tierra natal. La asociación de Ardao con su alma mater abarcó varios roles y años, ya que se desempeñó como profesor de Historia

de las Ideas en América en la Facultad de Humanidades y Ciencias de 1949 a 1974. Durante su permanencia en la Facultad de Humanidades, ocupó cargos de prestigio como Decano (1968-1972) y Director del Instituto de Filosofía (1963-1974).

J.C. Torchia Estrada ha descrito a Ardao como una persona polifacética que ha hecho contribuciones significativas al estudio de la historia de las ideas, particularmente en América Latina. La extensa investigación de Ardao ha brindado una visión integral de la historia de las ideas en Uruguay, con su trabajo haciendo contribuciones esenciales para la comprensión de figuras influyentes como Rodó y Vaz Ferreira. Además, los aportes de Ardao se extienden más allá de Uruguay, abarcando a otros pensadores y corrientes de América Latina e incluso de España.

En particular, ha realizado investigaciones detalladas sobre el origen del nombre América Latina, estableciéndose como una autoridad crucial en el tema. Ardao también ha profundizado en la exploración teórica de la relación entre el espacio y la inteligencia, ampliando aún más el alcance de sus actividades académicas. En términos de cronología, Ardao ha sido testigo y participó activamente en el notable crecimiento de la filosofía latinoamericana y su historiografía desde la década de 1940. Este período coincidió con las primeras etapas de la carrera de escritor de Ardao, y sus contemporáneos, como F. Romero, J. Gaos, P. Henríquez Ureña y L. Zea, desempeñaron un papel importante en la configuración del panorama intelectual de la época.

La carrera periodística de Ardao comenzó en 1931 durante los últimos meses del diario El Nacional y poco después de la creación del semanario Acción en 1932. En 1939, Acción se transformó en Marcha y Ardao continuó su labor de difusión a través de la creación de los Cuadernos mensuales de marzo. Cabe señalar que a lo largo de su vida, Ardao siempre abordó sus actividades periodísticas con una perspectiva cultural, inicialmente como complemento a sus quehaceres académicos y luego como una extensión de los mismos.

A lo largo de su carrera, Ardao tuvo que enfrentarse a dos dictaduras, la primera en 1933 y la segunda en 1973. Sin embargo, es fundamental reconocer que hubo variaciones entre estos dos períodos, según los contextos nacionales e internacionales en los que se desarrollaron. A pesar de estas diferencias, ambas dictaduras compartieron un objetivo común: socavar las instituciones democráticas y violar los derechos humanos a

lo largo de una década. Para Ardao, el periodismo sirvió no solo como una plataforma para expresar sus ideas, sino también como un medio para cumplir con su deber cívico como ciudadano libre e independiente.

Espacio, tiempo y antropología

Ardao enfatiza que las medidas cuantitativas utilizadas para representar el tiempo y el espacio son simbólicas y no captan completamente la verdadera naturaleza de estos conceptos. Sin embargo, argumenta que no son símbolos ilusorios, sino herramientas necesarias para comprender y comunicar. Además, Ardao explora la distinción entre razón e inteligencia. La razón es analítica, centrándose en relacionar, identificar y cuantificar, mientras que la inteligencia es la capacidad de comprender la totalidad y la diversidad de la identidad y la cantidad.

Según Ardao, la inteligencia aprehende el tiempo real comprendiendo primero el espacio del que surge. La inteligencia se basa en una conciencia subjetiva del espacio para representar simbólicamente el tiempo. Al utilizar la inteligencia, un sujeto puede sintetizar información y establecer conexiones. Asimismo, argumenta que el uso del espacio como herramienta metodológica no es artificial sino natural porque el tiempo, en su forma más pura, está inherentemente entrelazado con el espacio. Ardao apoya aún más su argumento usando el ejemplo de un reloj de péndulo. Explica que el movimiento del péndulo cubre una distancia espacial al oscilar de un extremo a otro. Esto demuestra que el tiempo no puede concebirse sin considerar su contexto espacial.

La noción de tiempo se apoya en elementos materiales y espaciales para su construcción, reforzando la relación entre tiempo real y espacio real. Espacio e inteligencia es un texto que se publicó en 1983 en Caracas, ciudad donde el autor, Ardao, se encontraba exiliado. El texto consta de artículos que fueron escritos por Ardao entre 1963 y 1984. Estos artículos reflejan el interés de Ardao en un enfoque filosófico de la historia y la antropología, centrándose específicamente en los conceptos de espacio e inteligencia. En su artículo "Relaciones entre espacio e inteligencia" de 1976, Ardao argumenta que el concepto de espacio vivido debe abarcar varias dimensiones. Esto incluye el espacio físico que nos rodea, el espacio intencional de la conciencia y el espacio vital de los organismos tanto biológicos como sociales. Ardao se inspira en las ideas de Bergson, quien distingue entre duración (tiempo vivido) y extensión (espacio). Según

Bergson, la duración es cualitativa, concreta y heterogénea, mientras que la extensión es cuantitativa, abstracta y homogénea. Sin embargo, Ardao afirma que en realidad experimentamos un espacio-tiempo unificado.

Para Ardao, es imposible imaginar un tiempo sin ninguna conexión con el espacio. El tiempo y el espacio son inseparables, y para comprender el tiempo, primero hay que comprender el espacio. El tiempo es como una masa fluida que depende de las ubicaciones en el espacio. El concepto de tiempo está íntimamente relacionado con la idea de edad personal. A medida que las personas envejecen, se vuelven parte de los procesos de la tierra y desarrollan un sentido del tiempo basado en sus experiencias y recuerdos.

En su obra "La antropología filosófica y la espacialidad del psiquismo", Ardao explora la relación entre el espacio-tiempo y la conciencia humana. Critica los modelos antropológicos anteriores, como el kantiano o el positivista, por no abordar adecuadamente la conexión entre el espacio-tiempo y el espíritu humano. Ardao sostiene que la esencia del ser humano reside en el espíritu, que existe más allá de las limitaciones materiales y temporales. Las propuestas futuras asumirán la existencia del espíritu y la psique atemporales, al tiempo que asociarán lo orgánico con el espacio y el tiempo. Esto plantea la cuestión de la dualidad cartesiana entre la mente pensante y el cuerpo físico, ya que la separación entre ellos implica que la psique y el espíritu son no espaciales, en contraste con la naturaleza temporal y espacial de lo orgánico.

Ardao argumenta que existe un sesgo predominante en nuestra conciencia que favorece una perspectiva dualista y antropocéntrica, que ignora el aspecto espacial de nuestra existencia. Este sesgo, conocido como falacia temporalista, asume erróneamente que el razonamiento y otros fenómenos mentales son independientes del cuerpo físico y del contexto social e histórico en el que ocurren. Sin embargo, Ardao propone una comprensión diferente de la inteligencia que está íntimamente ligada a la creatividad y su conexión con la experiencia humana.

Según Ardao, la inteligencia creativa abarca la razón, las emociones, la imaginación y los instintos, y está enraizada en la realidad espacial de nuestros cuerpos vivos. Es importante reconocer que todos nuestros procesos afectivos, volitivos y cognitivos tienen lugar dentro de un cuerpo físico que ocupa espacio. Además, los factores históricos, existenciales, éticos y socioculturales que dan forma a nuestras

experiencias individuales también son parte integral de nuestra existencia espacial. Por lo tanto, Ardao sugiere que el concepto del yo no debe limitarse a los marcos dualistas tradicionales del materialismo o el idealismo.

En cambio, propone ver el yo como una entidad biofísica cuya existencia está entrelazada con las dimensiones cosmológicas del espacio y el tiempo. Ardao enfatiza que nuestras experiencias vividas están inherentemente ligadas a ubicaciones espaciales específicas, tanto dentro de nuestros cuerpos como en el contexto planetario más amplio. Por lo tanto, nuestra conciencia no solo está situada dentro de nuestros cuerpos físicos, sino que también se extiende a los lugares que habitamos o por los que nos movemos, incluida la posibilidad de espacios extraplanetarios en el futuro.

Causa: crítica

En su ensayo "Sucesión y simultaneidad" (1987), Ardao cuestiona la interpretación clásica de la sucesión como causalidad, argumentando que pasa por alto el concepto de simultaneidad. Él postula que la temporalidad del espacio como extensión forma la base de la simultaneidad, mientras que la temporalidad del espacio intensivo forma la base de la sucesión. Esencialmente, el concepto de espacialidad temporal extensiva representa exterioridad, mientras que la espacialidad temporal intensa representa interioridad.

Ardao enfatiza que no se trata de la coexistencia de dos espacios separados, sino de un espacio unificado que es siempre temporal, funcionando tanto como exterioridad como interioridad. En su obra "Crisis de la idea de historia como geo-historia" (1972), Ardao ahonda en diferentes concepciones filosóficas de la historia. Por un lado, habla de una línea de pensamiento predominante durante la Ilustración, que enfatiza el progreso de la razón y se desliga de la tradición teológica de la religión sobrenatural. Por otro lado, reconoce otra línea de pensamiento que incorpora las creencias cristianas sobre el origen y propósito de la historia.

A pesar de sus diferencias fundamentales en cuanto a las perspectivas tefilosópicas de la historia, Ardao señala que ambas teorías comparten similitudes en cuanto a su enfoque, desarrollo y conclusiones con respecto al ángulo geohistórico. Ambas teorías pretenden unir a la humanidad, el mundo y la historia a través de un proceso que se centra en el descubrimiento de América y la circunnavegación del globo. Este proceso supone un confinamiento espacial definitivo de toda la historia a la corteza terrestre. Sin

embargo, este encierro desafía la narrativa teleológica que retrata la historia eurocéntrica como la perspectiva de toda la humanidad.

Ardao propone que se reevalúe el objetivo de la historia desde una perspectiva astrohistórica, especialmente considerando los avances de la humanidad en la exploración espacial y la posibilidad de viajar a otros planetas. Esto sugiere un alejamiento de la visión de la historia centrada en la Tierra, lo que abre nuevas posibilidades para comprender la trayectoria y el propósito de la historia humana.

La crisis que rodea la idea de la historia como geohistoria es el resultado de la posibilidad de que la historia humana se realice más allá de la Tierra. Si bien la tradición occidental ha promovido la unificación de la humanidad dentro de un sistema global, este proyecto ha sido desafiado por las propias circunstancias que ha creado, cuestionando así la naturaleza etnocéntrica de este concepto de historia, que asume que la historia solo puede ser concebida desde la perspectiva de la tierra. Como resultado, Ardao sugiere que este cambio de perspectiva conduce al surgimiento de la astrohistoria, que representa un cambio cualitativo radical más que una simple expansión del concepto de historia.

Con la exploración del espacio exterior, existe la necesidad de reconsiderar la historia y la existencia humana. Ardao explora más este concepto en su obra "Praxis y el espacio exterior" (1979), argumentando que cuando los humanos viajan a otros planetas, obtienen nuevas perspectivas cognitivas y ontológicas. Esto plantea nuevos desafíos y requiere un cambio de enfoque en el análisis de los debates filosóficos clásicos. Tradicionalmente, la metafísica ha distinguido entre naturaleza y esencia, mientras que la antropología filosófica ha abordado la distinción desde una perspectiva evolutiva. Sin embargo, con los avances en la ciencia y la tecnología, como el ADN, la clonación, la inteligencia artificial y la neurociencia, se están reevaluando las concepciones dualistas tradicionales del ser humano como una entidad puramente biológica. Al superar el dualismo de la antropología filosófica, estos procesos científico-tecnológicos redefinen la división entre lo natural y lo artificial, conduciendo a una nueva comprensión de lo humano y desafiando potencialmente el concepto etnocéntrico de humanidad.

Ardao presenta una perspectiva distinta sobre la trascendencia en comparación con la de Bergson. Mientras que Bergson creía que la conciencia supera las limitaciones

de la materia, Ardao ve la materia como una herramienta para lograr la trascendencia hacia formas de conciencia más avanzadas. Esta transformación cualitativa va más allá del pensamiento dualista y permite que la entidad biofísica pensante asuma responsabilidades éticas y filosóficas en relación con otras actividades autodirigidas, lo que conduce a más experiencias transformadoras.

La inteligencia creadora

Ardao defiende la importancia de la inteligencia creativa, práctica y aplicada que surge del razonamiento de la historia latinoamericana, específicamente en el caso de Uruguay. Sugiere que la inteligencia debe desarrollarse como una actividad crítica y creativa que no se centre en la forma de pensar europea. Según esta filosofía, la inteligencia creadora tiene la capacidad de comprender sus manifestaciones históricas como una capacidad humana que se desarrolla en un contexto social, histórico y cosmológico. Por lo tanto, es importante cuestionar el estatus de la filosofía latinoamericana no solo como algo americano, sino también como una elaboración crítica desde un punto de vista histórico específico.

El pensador cree que la filosofía va más allá de la universalidad abstracta que algunas corrientes filosóficas intentan atribuirle, y en cambio la ve como un presupuesto de la historicidad humana. Esta distinción lleva a considerar la función actual de la filosofía latinoamericana: ¿es una realidad fija en el espíritu objetivo o es un ejercicio permanente en el espíritu subjetivo? Esta diferenciación es importante porque determina si la filosofía es vista como un cuerpo de conocimiento que ha sido acumulado, organizado e institucionalizado, o como una tarea y misión permanente para los filósofos. La exploración de este tema conduce a dos afirmaciones: la función actual del conocimiento filosófico y la función actual del pensamiento filosófico. La primera se refiere a la transmisión de la filosofía y es ante todo una cuestión pedagógica, y la última afirmación hace referencia a la inteligencia latinoamericana y su responsabilidad en la reflexión y especulación filosófica.

Esta responsabilidad está ligada a la inteligencia latinoamericana como entidad social, arraigada en un contexto geográfico específico y configurada por su historia. Es importante señalar que solo recientemente se ha comenzado a discutir el papel de la filosofía. El surgimiento del concepto de función en filosofía está conectado con el

surgimiento del concepto de estructura, que ha superado al concepto de sustancia. Toda función implica el ejercicio de una actividad, y esta actividad es siempre interdependiente y dialécticamente conectada con otros elementos o miembros de un todo. Es inseparable de la idea de conexión activa, que es inherente al concepto de estructura, ya sea mecánica, biológica, psicológica o social. La filosofía es la disciplina que introduce el término "función" en un orden categórico y ella misma está influenciada por este cambio.

La cuestión contemporánea de la filosofía no radica en su tema, sino en su propósito y función. Ya no se ve como un conocimiento estático y pasivo que se ocupa de esencias atemporales. En cambio, el enfoque se ha desplazado hacia la comprensión de la filosofía como una disciplina activa y dinámica, capaz de generar cambios. La importancia de la filosofía radica en sus capacidades y acciones. Esta perspectiva se ha desarrollado a través de conceptos como el devenir, la dialéctica, el proceso, la praxis y la historia.

La historia, en particular, juega un papel crucial en la comprensión de la filosofía en relación con las experiencias humanas universales. La inclusión de conexiones funcionales y relaciones estructurales ha influido mucho en el campo. El conocimiento histórico se ha convertido en un recurso metodológico esencial para la filosofía, que busca alcanzar una mayor universalidad del conocimiento. La filosofía es vista como un fenómeno social, tanto condicionado por la sociedad como condicionante. Opera a través de la acción recíproca y la interacción.

Ardao analiza el papel actual de la filosofía en América Latina, enfatizando su aplicación a la búsqueda de la verdad, el descubrimiento y la orientación, sostiene que la verdadera filosofía latinoamericana sólo puede emerger a través de ejercicios críticos y especulativos. Si bien la filosofía ha existido en América Latina desde la época colonial, no siempre ha sido distintivamente latinoamericana. Sin embargo, siempre ha habido un aspecto dinámico de la filosofía en la región, en constante evolución y adaptación, en lugar de simplemente confiar en ideas importadas de centros de poder extranjeros.

La manifestación de la filosofía latinoamericana va más allá de poseer conocimientos filosóficos. Abarca el acto mismo de filosofar, donde el sujeto latinoamericano se convierte en productor del pensamiento filosófico. Este giro en el ejercicio de la inteligencia marca el establecimiento definitivo de la filosofía

latinoamericana. Sin embargo, no funciona de forma independiente en todos los aspectos. En ciertos países, la filosofía latinoamericana ha alcanzado nuevas alturas de profundidad y significado. Se ha alejado de la adopción pasiva y la adaptación mecánica, adoptando enfoques más creativos. El reconocimiento y valoración de la propia identidad y experiencias son las que dan a la filosofía latinoamericana su punto de partida. América Latina reconoce cada vez más su historia, su cultura y sus poblaciones marginadas, lo que le permite reconocerse como protagonista de la experiencia humana universal. Como cualquier otra región del mundo, América Latina está llamada a enfrentar cuestiones filosóficas universales con la misma libertad y autonomía.

Filosofía latinoamericana

El positivismo, un movimiento intelectual que prosperó en Europa a mediados del siglo XIX, se extendió más allá de una mera escuela filosófica. Su impacto abarcó el ámbito de las ciencias naturales y sociales, así como la autoconciencia de la sociedad durante esa época. En consecuencia, no sorprende que el positivismo también dejara su huella en América Latina. Sin embargo, los pensadores latinoamericanos abordaron el positivismo de una manera diferente a sus contrapartes europeas, adaptándolo a sus indagaciones, reflexiones y necesidades sociales únicas.

Como resultado, el positivismo adquirió características distintas dentro de nuestra región. En un sentido general, el positivismo latinoamericano puede considerarse un fenómeno mucho más amplio que su contraparte europea, ya que es menos restrictivo y, a diferencia de su naturaleza relativamente transitoria en Europa, mantuvo su relevancia durante un período más prolongado en América Latina.

Una posible explicación es que después de que los países latinoamericanos obtuvieran su independencia a principios del siglo XIX, se enfrentaron a un período tumultuoso de agitación social, política y económica. La ausencia del poder colonial dejó un vacío que no pudo ser llenado por un gobierno fuerte y estable, requiriendo la construcción de un nuevo orden. Como resultado, los latinoamericanos comenzaron a ver el orden como esencial para el progreso e incluso lo trataron como un concepto sagrado que influyó en el pensamiento y las acciones de intelectuales, escritores y políticos.

La promesa de estabilidad económica y política ofrecida por el positivismo se convirtió en un poderoso motivador para que los intelectuales criollos adoptaran esta doctrina. Por ejemplo, Domingo Faustino Sarmiento, un filósofo argentino, popularizó con éxito el positivismo a través de sus ensayos y actividades políticas. Asimismo, Juan Bautista Alberdi en Uruguay no solo abrazó el positivismo sino que también propuso métodos educativos para impartir sus principios a los jóvenes, que luego serían abordados por José Ingenieros a principios del siglo XX en sus ensayos, particularmente "El hombre mediocre". En México, Gabino Barreda jugó un papel crucial en la introducción del positivismo de manera integral, desarrollando un concepto de historia que se alineó con las etapas del positivismo. Barreda tuvo la ventaja de ser alumno directo de Comte entre 1849 y 1851.

El positivismo en América Latina, está profundamente arraigado en sus propias acciones y prácticas. Sin embargo, es importante señalar que hubo reacciones opuestas al positivismo por parte de varios filósofos, a los que comúnmente se les llama "irracionalistas". Estos pensadores, a saber, Schopenhauer, Nietzsche y Kierkegaard, presentaron sus pensamientos como antipositivistas, principalmente porque creían que la filosofía debería abarcar la explicación de la vida humana. Rechazaron la razón como una herramienta útil para lograr "orden y progreso". Según estos filósofos, el pensamiento positivista se queda corto en la explicación de la vida humana porque no da cuenta de ciertos impulsos "irracionales" que nos moldean y nos definen, como el amor, el miedo, la angustia existencial, los celos e incluso los conceptos del bien y del mal. Estas ideas irracionalistas surgieron en la segunda mitad del siglo XIX e influyeron en el desarrollo de un tema literario que incorporó experiencias personales. También contribuyeron a la consolidación de la crítica al positivismo, que eventualmente se extendió a América Latina, aunque sin la influencia de estas críticas "irracionales".

La influencia del positivismo tuvo un impacto duradero en la literatura latinoamericana, lo que llevó a la supresión de elementos irracionales a favor de un enfoque en la identidad nacional y la patria. Esta característica única de la literatura latinoamericana dio lugar a varios proyectos, que eventualmente allanaron el camino para el surgimiento de una filosofía "irracional" a mediados del siglo XX. Esta filosofía implicó cuestionar y reflexionar sobre experiencias personales, usándolas como un medio para adquirir conocimiento y explorar los impulsos subyacentes de la realidad. Si bien

este discurso de la experiencia comenzó a desarrollarse en América Latina casi al mismo tiempo que en Europa, siguió una trayectoria diferente. El proceso latinoamericano implicó la incorporación del discurso filosófico positivista en la escritura nacional y cultural, lo que requirió la creación de distintos discursos que criticaron la racionalidad de la ideología de "orden y progreso". Estos discursos se entrelazan con obras de ficción para formar un tema literario y filosófico único.

En el ámbito de la literatura latinoamericana surge una forma única de escritura ficcional, que pretende abordar profundas indagaciones filosóficas sobre la vida, la cotidianidad, la política, la ética, el azar, el dolor y la incoherencia. Esta literatura encarna la naturaleza diversa e híbrida de la cultura latinoamericana, presentando una multitud de perspectivas sobre la realidad. Arturo Ardao arroja luz sobre la complejidad de la filosofía latinoamericana, explicando que esta diversidad de problemas se refleja en una diversidad aún mayor de posiciones teóricas.

A pesar de sus diferencias, estas diversas perspectivas filosóficas contribuyen colectivamente a lo que se conoce como americanismo filosófico o latinoamericanismo. La mera mención de este concepto evoca el americanismo literario tradicional, particularmente cuando uno se da cuenta de que las preguntas y respuestas planteadas en la filosofía latinoamericana guardan sorprendentes similitudes con las de la literatura latinoamericana. El reconocimiento universal de la literatura latinoamericana en la sociedad contemporánea ofrece valiosos conocimientos también para el estudio de la filosofía.

Ardao destaca el cambio en la necesidad de pensamiento y cuestionamiento filosófico desde la filosofía clásica europea, particularmente el movimiento positivista, hasta su entrelazamiento con los escritos latinoamericanos. A diferencia de Europa, que tiene una larga tradición de filosofía como institución, generando discursos, imponiendo censura y controlando la economía del significado, América Latina apenas había comenzado a esbozar un posible concepto de filosofía en el siglo XIX.

Figuras como Juan Bautista Alberdi y Andrés Bello jugaron papeles cruciales para allanar el camino hacia la búsqueda de una filosofía que pudiera reflejar las realidades de América Latina. Si bien reconocieron la importancia de aprender de la filosofía europea, también enfatizaron la necesidad de un pensamiento independiente y la adaptación de

las ideas filosóficas al contexto local. Bello, en particular, cuestionó la adhesión ciega a la ciencia europea sin examinarla críticamente y aplicarla a las circunstancias específicas de América Latina. Creía que la verdadera fidelidad a la ciencia europea requería una observación cuidadosa, una discusión libre y una convicción concienzuda en lugar de seguir ciegamente sus enseñanzas.

A principios del siglo XX, a pesar de los avances en la escritura y las ideas filosóficas positivistas que tenían como objetivo dar forma a la nación, la capacidad de la literatura para visualizar y articular grandes narrativas comenzó a decaer. Si bien los escritos filosóficos habían sido durante mucho tiempo sinónimos del pensamiento occidental y sus ideales de progreso y utopía, fue el ámbito de las novelas, los cuentos y los ensayos el que tuvo el poder de transmitir estas promesas y aspiraciones a América Latina. Sin embargo, parecía que la filosofía, como institución y texto escrito, no logró captar el mismo sentido de posibilidad y esperanza que la literatura había encarnado alguna vez. Quizás esto se debió a que, durante los siglos previos al siglo XIX, la filosofía latinoamericana se había limitado a producir "pensamientos profundos" en latín, una lengua impuesta por poderes externos y desvinculada de la formación de repúblicas independientes. Esta barrera lingüística dificultó la expresión y comprensión de las experiencias cotidianas y obstaculizó el desarrollo del discurso filosófico en la región.

Los esfuerzos de la filosofía positivista en América durante el siglo XX, liderados por intelectuales como Ingenieros, Romero, Gaos y Zea, apuntaron a enfrentar el declive de los proyectos literarios y tomar control de los mismos. Sin embargo, adoptaron un enfoque diferente al de simplemente hacer promesas racionales a través de logotipos. La filosofía positivista latinoamericana tomó un camino de desarrollo que contrastaba fuertemente con la realidad y las experiencias del individuo latinoamericano promedio.

A pesar de los grandes esfuerzos por repensar la filosofía en un contexto latinoamericano, los resultados fueron mínimos. Esto se debió a que la literatura ya se había dado a la tarea de desafiar los límites territoriales de la filosofía positivista, ya que tanto los centros intelectuales europeos como los estadounidenses se habían vuelto escépticos de la razón, lo que resultó en un desequilibrio entre la experiencia y la realidad. Además, como argumenta Derrida en su obra "Lenguaje e instituciones filosóficas", existe un vínculo crucial entre el discurso filosófico y un lenguaje específico que está determinado por el Estado. Este vínculo es necesario para la formación de la filosofía

como institución y para la generación de sentido y la conformación de una realidad simbólica que pueda influir en el pensamiento y la acción de los individuos. Sin embargo, este proceso no se dio en América debido al dominio del latín, lengua que carecía del poder y autoridad de una lengua de Estado.

El latín, como lengua utilizada para las discusiones filosóficas en América, no estaba alineado con el Estado ni con sus necesidades. En cambio, fue empujado hacia los reinos de la literatura, que eran más urgentes, violentos e intensos en comparación con el contexto europeo. Dentro de la literatura se plantearon importantes interrogantes sobre la identidad latinoamericana y surgieron pensadores profundos como autores que también desempeñaron papeles de reformadores, fundadores de Estados, presidentes, hombres de letras, estudiosos y agentes de cambio. Figuras como Sarmiento y Gallegos lucharon contra la barbarie y la irracionalidad. Sin embargo, a medida que comenzó a surgir un discurso filosófico en las naciones latinoamericanas, el valor de este proyecto y las promesas de una nación racional comenzaron a decaer.

Esto se debió a la creciente desconfianza en la razón que surgió a mediados del siglo XX. Mientras Europa buscaba responder a esto con un enfoque literario basado en experiencias personales, América Latina buscaba ofrecer una respuesta alternativa a la relación entre filosofía y literatura. Desafortunadamente, una consecuencia de esta búsqueda fue el surgimiento de un trágico conflicto entre el sujeto filosófico y el sujeto literario dentro de la literatura latinoamericana.

Dado el panorama actual, la indagación sobre el desarrollo potencial del sujeto filosófico en América Latina se aleja mucho de la trayectoria vista en Europa. La narrativa latinoamericana presenta una representación única del sujeto filosófico, distinta a la que se encuentra en Europa. Inicialmente, se hace evidente que la escritura latinoamericana, reconociendo las limitaciones de las estructuras positivistas, se embarca en un viaje de entrecruzamiento de temas filosóficos y literarios. Esta introducción del sujeto literario filosófico prepara el escenario para diálogos y discursos que pretenden diferenciarse de la racionalidad propugnada por los autores positivistas. Examinando críticamente esta razón, el sujeto literario filosófico se esfuerza por presentar una multitud de significados que se alejan de las limitaciones del sentido común, que a menudo está enraizado en nociones de orden y progreso.

Más que un diálogo platónico tradicional, esta dinámica puede compararse con una danza, una danza entre el mito y el logos. Al hacerlo, defiende la tesis de Lacoue-Labarthe y afirma que ambas formas de escritura convergen en la medida en que necesitan existencia y expresión. El resultado de esta convergencia es la creación de un mundo, no solo una mera promesa de uno. Este proceso de creación implica navegar por la censura, las economías y el entretenimiento, pero no se basa en una perspectiva institucional. En cambio, se nutre del diálogo y la presentación de una pluralidad de perspectivas.

Para ejemplificar estos conceptos teóricos, analizaremos una de las obras seminales que muestra estas dinámicas: "Adán Buenosayres", escrita por el autor argentino Leopoldo Marechal en 1948. Dentro de esta obra, hay múltiples capas de diálogos, que inicialmente parecen adherirse a el modelo donde cualquier personaje es capaz de narrar su propia historia. El protagonista de Marechal, Adán Buenosayres, encarna las características de un poeta "fracasado" que busca significado más allá de las normas y construcciones aceptadas de la sociedad. El minucioso retrato de la vida de Adán, desde su infancia hasta sus momentos contemplativos en la cama, refleja la exploración de Marechal sobre la condición humana.

Esta obra recuerda las funciones autobiográficas y testimoniales de las novelas de los siglos XVIII y XIX, como las escritas por Dickens y Twain. En estas novelas, los personajes suelen narrar experiencias que reflejan las propias experiencias del autor. Esto también se puede ver en la exploración del protagonista de los juicios de valor a lo largo de la obra. Adam, el personaje principal, reflexiona sobre consideraciones éticas y estéticas que están influenciadas por sus creencias cristiano-católicas y su búsqueda de un poder superior que ordene el mundo de manera jerárquica, dividiéndolo en los principios binarios del bien y del mal. Esto puede verse como una extensión de la filosofía positivista que prevalecía en Europa durante ese tiempo. La escritura de Adam refleja esta dicotomía mientras lidia con su apego al mundo sensual mientras busca la trascendencia espiritual. Sin embargo, el texto de Maréchal parece alejarse de esta perspectiva dualista autoimpuesta, ya que se esfuerza por construir un ideal trascendente que unifica el discurso.

Para obtener una comprensión más profunda de la intrincada interacción entre Adán Buenosayres y Samuel Tesler, es importante rastrear sus respectivas influencias y

orientaciones filosóficas. Adán Buenosayres representa una corriente de pensamiento que pretende construir un carácter literario y filosófico impregnado de exploración, determinación y sensibilidad. Por otro lado, se puede considerar que Samuel Tesler heredó una tradición de pensamiento que se caracteriza por la ironía, el sarcasmo, la elocuencia y la indeterminación, una especie de enfoque "antipositivista" que se distancia de los marcos académicos tradicionales. Esta divergencia filosófica, como lo destaca la tesis de Ardao, presenta una intrigante convergencia de pensamiento y literatura, generando una posibilidad discursiva rica en complejidades y desafíos.

En la disputa en curso entre Adam y Samuel, Adam es retratado constantemente como alguien que busca constantemente la "Verdad" definitiva. Esta búsqueda, a menudo asociada con la filosofía y la teología, se distorsiona dentro del ámbito de la literatura, ya que Adam se siente obligado a crear visiones idealistas que alimentan el potencial de la existencia, aspirando a lograr un sentido de unidad. Sin embargo, la desafortunada "tragedia" de Adán, que Samuel encuentra divertida, es que su búsqueda siempre parece revelar una complejidad de voces en conflicto o textos coexistentes, lo que finalmente reduce la noción de "verdad adámica" a una serie de paradojas.

El concepto de "Verdad" pertenece a Samuel Tesler, quien se refiere a sí mismo como un "animal metafísico", título que lo designa como filósofo y heredero de lo que se considera verdadero y creíble. Tesler encuentra momentos de esclarecimiento durante las reuniones en el barrio de Villa Crespo, mezclándose con la "alta sociedad" que asiste a los eventos sociales organizados por Saavedra. En estas discusiones, Tesler logra deconstruir los ideales del poeta, desmantelando la ilusión de amor y admiración por campos como la medicina y las ciencias naturales, que encarnan el positivismo y el racionalismo. En particular, Tesler disecciona el lenguaje utilizado por Adam, arrojando luz sobre sus limitaciones y exponiendo sus fallas.

En el análisis final, Adam se vio condenado a una existencia solitaria, obligado a navegar por los intrincados caminos de sus propios recuerdos para reconstruir una apariencia de verdad. Este concepto está bellamente representado en la imagen del poeta recorriendo las sinuosas calles de la ciudad, en busca del gaucho, del criollo y, en definitiva, de la "Verdad" inherente a su discurso. Además, Adam se embarca en un viaje por el inframundo, guiado por un mago astrólogo, lo que subraya aún más su incesante búsqueda de la comprensión.

A lo largo de la narración, hay numerosos choques entre la determinación inquebrantable de Adam de unir elementos dispares y descubrir la escurridiza "Verdad", un concepto que también puede interpretarse como una metáfora del orden y el progreso social, y su desdén por quienes afirman poseerla. , etiquetándolos como meros proveedores de orgullo. Curiosamente, la posesión de esta "Verdad" parece servir de poco en el gran esquema de las cosas. En cambio, se hace evidente que quienes afirman poseerlo introducen sin saberlo ambigüedad e incertidumbre en las mentes de quienes se esfuerzan por alcanzarlo. Adán gradualmente se da cuenta de esta ironía, perdiendo gradualmente su reverencia por aquellos que afirman tener la clave de todo el conocimiento. Al hacerlo, los expone como meros recipientes de sus propios egos. Esta revelación puede provocar la risa del filósofo, pero no disminuye la arrogancia inherente a sus afirmaciones. En cambio, destaca las fallas inherentes a cualquier filosofía heredada que, como todas las filosofías, busca generar ambigüedad y complejidad para aquellos que se atreven a profundizar más de lo que parece.

El viaje a la enigmática ciudad de Cacodelphia, tal como lo describe Marechal, desafía la creencia en la posibilidad de volver a un estado original de armonía y recuperabilidad. También cuestiona la noción de que es factible construir una identidad nacional singular y definitiva. La ciudad, el barrio e incluso la calle no pueden unirse como uno solo. A pesar de la búsqueda de Adam de esta unidad en la novela, Tesler aclara la dolencia de la ciudad desde el principio, enfatizando que Buenos Aires, en particular, sufre de una falta de tradición romántica, lo que resulta en su declive hacia la banalidad. Tesler sugiere que la ciudad necesita ser enriquecida con leyendas, lo que genera la pregunta de si Adam reconoce la importancia de este enriquecimiento.

El discurso de Tesler se centra en el concepto de herencia y ascendencia, ahondando en la creación de recetas, mitos y leyendas. Dentro de la diversa gama de voces, Tesler pretende ilustrar las diferentes estructuras de la realidad que se pueden adoptar. Por otro lado, Adán sigue los pasos de Cervantes, presentando una continuación de posibilidades ante la finalidad de una leyenda. Adán acepta con humildad e inteligencia las contradicciones presentadas por Tesler, en contraste con Tesler que las aborda con ironía y arrogancia, reflejando quizás una cierta forma de pensar, posiblemente característica de la cultura latinoamericana.

La novela de Marechal retrata a Adán como un sujeto literario caracterizado por un profundo atractivo emocional, que evoca tanto la risa como la empatía debido a su timidez e inseguridades, que son rasgos comunes entre los personajes literarios modernos. La inclusión de Samuel Tesler, el filósofo, también provoca risas, ya que sus "locuras", su comportamiento infantil y su egocentrismo durante las reuniones permiten vislumbrar la relación dialéctica entre los dos personajes tragicómicos, Tesler y Buenosayres. Sin embargo, es el poeta quien asume el papel de filósofo, poseedor de la pompa y la sed de verdad, mientras que Samuel revela un imaginario propio del "animal metafísico", empleando un enfoque mefistofélico para comprometerse con aquellos que no saben y jugar con sus ignorancia.

Tesler, posee un conocimiento y una conciencia excepcionales más allá de cualquier unidad legendaria o ficticia, está destinado a proteger a la propia unidad. A través de su discurso, Tesler deja hablar al sujeto literario filosófico, desvelando el secreto más significativo de la filosofía: la verdad tan sólidamente construida que trasciende los meros mitos y se convierte en una realidad tangible. Esta verdad está salvaguardada por figuras escurridizas parecidas a Mefistófeles que están dispuestas a venderla al mejor postor. Es evidente que tal afirmación no puede ser ejecutada por un sujeto filosófico dentro de ninguna institución. Sin embargo, esta declaración sobre Tesler, así como otras similares, sirve para resaltar la naturaleza arrogante de aquellos que poseen el verdadero conocimiento.

Cuando Tesler llegue al círculo final de Cacodelphia, conocido como el círculo de los arrogantes, será él quien dé la bienvenida a Adam y Schultze, el astrólogo y guía del poeta. Dentro de este círculo, Tesler continúa demostrando sutilmente a su amigo Adam el propósito de la filosofía. Sutilmente plantea el enigma de Narciso, simbolizado en la parte posterior de su kimono como una figura mitad hombre, mitad flor. Tesler sugiere que el discurso filosófico consiste principalmente en presentar varios enigmas a la literatura, que luego tiene la responsabilidad de interpretarlos. En consecuencia, Adam no solo logra descifrar el enigma de Narciso, sino que Tesler, en representación del propio discurso filosófico, se agita y acusa a Adam de plagiar la filosofía en sus discursos, exponiendo así la naturaleza engañosa de la literatura.

A lo largo de la novela, las diferentes voces se mezclan, creando una mezcla compleja e indistinguible de ideas. La prometida Calidelfia del Libro VII, que es un

símbolo de positividad en la literatura, queda fuera del alcance tanto de Adam como de Schultze, quienes son retratados como personajes atrapados en una existencia infernal. Sin embargo, la realización de esta tierra prometida no se encuentra en un destino físico, sino en el acto mismo de escribir. En el Libro VII, Adam adopta un lenguaje diverso y en constante cambio, mientras intenta desentrañar los enigmáticos mensajes dejados por el filósofo.

Estos mensajes son como un rompecabezas sin fin, con el significante representando la imposibilidad de captar completamente su significado. El acto de escribir en este libro rompe con los paradigmas tradicionales, dejando de adherirse a una estructura predeterminada. Adam busca constantemente un paradigma en sus cuadernos, recuerdos e incluso en sus relaciones fallidas, que solo sirven para aislarlo aún más. Tesler, otro personaje, entra en escena para provocar a Adam y resaltar la ambigüedad inherente que se encuentra en la escritura.

En la novela Marechal Adán Buenosayres, el autor explora los desafíos que enfrenta el poeta al encarnar una versión criolla de Fausto, en constante búsqueda de diversas "verdades" que espera alcanzar. Sin embargo, estas verdades son finalmente desmanteladas y traicionadas por el engañoso "animal metafísico", Mefistófeles. Esta novela se destaca como uno de los primeros textos en los que el sujeto literario moderno se involucra en una interacción dialéctica con un sujeto filosófico literario, utilizando experiencias personales para entablar un diálogo. Al hacerlo, se aleja de las novelas tradicionales que pretenden establecer una noción única o promover un discurso positivista entre sus personajes. La novela de Marechal también adopta un enfoque satírico para distanciarse de la producción de mitos nacionales, como el criollismo, así como de las tendencias individualistas que se encuentran en el personaje de Adán. Enfatiza la inevitable experiencia de perder el aura, la inocencia, las certezas y los paradigmas, aspectos esenciales y definitorios de todo individuo moderno. Esta desilusión lleva al abandono de los modelos teleológicos, dejando al sujeto moderno únicamente confiado en sí mismo como producto de un lenguaje que es siempre intertextual y nunca verdaderamente "propio". Sin embargo, este sujeto aún es capaz de descifrar los mitos, la metafísica y los engaños que presenta la filosofía.

El reconocimiento consciente del carácter autorreferencial de toda escritura es un aspecto fundamental que precede a cualquier forma de contar. Este reconocimiento

socava la creencia de que los significantes se basan en un significado "primordial" u "original", una creencia que la filosofía, como se ve en el discurso de Tesler, intenta imponer. El lenguaje no se extiende más allá de sí mismo; únicamente se refiere a sí mismo, interrumpiendo la noción de un "animal metafísico". Debido a la imposibilidad de sustraerse al carácter autorreferencial de cualquier sistema de representación, el acto de escribir sólo puede continuarse dentro de un marco explícitamente intertextual. Es dentro de este marco que se pueden abarcar y explorar las paradojas inherentes a la escritura.

La conclusión de la novela se presenta como un prólogo esencial, enfatizando la imposibilidad de volver a conceptos como el origen y la esencia del sujeto, la verdad y la trascendencia. Este entierro de la idea de un lenguaje final o perfecto, así como del "poema terminado", explora la naturaleza engañosa de las dicotomías tradicionales como presencia/ausencia, vida/muerte e inmanencia/trascendencia. Desafía la noción del lenguaje como una función mimético-referencial y rechaza la creencia en una conexión veraz entre el significante y el significado. Esta falta de claridad en el significado no solo perturba al protagonista, Adam, sino también al lector. El amigo de Adam, Tesler, se interrumpe y confiesa sus experiencias con la sensualidad y el deseo, lo que hace que Adam dude de la sinceridad de su confesión. Sin embargo, Adán finalmente le cree y reconoce la existencia de la sensualidad en el mundo. Discuten cómo los cuerpos se han convertido en un aspecto prominente de este siglo, y Adam lo considera una observación afortunada hecha por Tesler.

Este diálogo ahonda en multitud de situaciones que se han ido gestando. Samuel Tesler, en medio de varios enfrentamientos, se esfuerza por demostrar cómo le favorece la verdad o cómo puede establecer una conexión innegable entre lo significado y lo significante. Al hacerlo, se distancia de las contingencias mundanas, transformándose en un "animal metafísico". Sin embargo, al revelarse como un "hombre" con sus propias preferencias, deseos y caprichos, redefine su existencia a través de posesiones materiales como una bata de seda, champán o la compañía de una mujer. Este protagonista puede ser visto tanto como un filósofo, ofreciendo iluminación y guía a otros, como una figura de Mefistófeles, desenmascarando la tragedia humana y lamentando sus consecuencias.

A lo largo del diálogo, describe con frecuencia su obra como un legado, un llamado a iluminar los caminos de la humanidad. Sin embargo, a medida que se desarrolla su

discurso, se vuelve cada vez más ambiguo, mezclando terminología filosófica con elementos de ficción. Esta ambigüedad es característica de un estilo de discurso filosófico que se entrelaza con la narración, una forma de buscar refugio en el vasto paisaje americano, lejos de las comodidades de la sociedad europea burguesa e industrializada del siglo XX.

En última instancia, el viaje de Tesler contrasta fuertemente con el del sujeto literario, que inicialmente es consciente de sus acciones corporales y emocionales. Esta conciencia da forma a sus experiencias, llevándolos por caminos llenos de obstáculos y desesperación mientras luchan por encontrar su lugar dentro de la maquinaria de la sociedad. Mientras tanto, el camino de Tesler lo lleva a la autorreflexión, lo que resulta en una trágica confesión que agrega profundidad y complejidad a la novela.

Los discursos de la novela se apoyan en imágenes que se entrelazan entre los personajes Adán y Samuel. Estas imágenes se pueden ver metafóricamente en los dos primeros capítulos del libro, donde Adán y Samuel están separados por un muro. Desde sus respectivas habitaciones, pueden escuchar los lamentos e imprecaciones de los demás. Adam recuerda su infancia, amores y deseos, mientras que Samuel exige y se burla. Este diálogo inicial prepara el escenario para los antecedentes y motivaciones de los personajes. Adam es un poeta incomprendido que busca establecer el amor, la unidad del lenguaje y una jerarquía afectiva. Es excepcional, pero a menudo incomprendido.

Por otro lado, Samuel tiene una naturaleza divina con fuerzas titánicas que lo acompañan. Posee la capacidad de ordenar el mundo, dada a él por los dioses. Estas imágenes son significativas y tienen connotaciones filosóficas, representando cualidades tanto titánicas como mefistofélicas. Crean mitos, romances y también ocultaciones y engaños. Mientras tanto, el discurso literario en la novela explora fuentes íntimas y subjetivas que no son fáciles de manejar dentro de un mundo de dioses.

Al examinar los discursos que se encuentran en los textos de filosofía tradicional, se hace evidente que los autores introducen deliberadamente dudas e incertidumbres a sus lectores. Esto también se observa en obras de ficción, como "El mundo de Sofía" de Jostein Gaarder, donde la protagonista se embarca en un viaje por la historia de la filosofía, encontrándose con diversas formas de duda desencadenadas por la indagación intelectual. Esta exploración sirve como catalizador para que Sofía cuestione su propia

realidad y realice investigaciones en busca de certeza. Sin embargo, es importante señalar que el discurso filosófico y sus temas no deben generar ambigüedad para el lector. Curiosamente, los personajes principales de Gaarder, incluidos Platón, Aristóteles y Hume, no se involucran en un discurso ambiguo ni presentan imágenes ambiguas. En el ámbito del discurso filosófico serio, generalmente se evita la ambigüedad. Sin embargo, en el ámbito de los personajes literarios filosóficos, tal como lo describe Marechal, la ambigüedad sirve como un medio para cerrar la brecha entre el mito y el logos, y como una característica de la desterritorialización y la rizomática. Después de todo, ¿qué genera más ambigüedad que algo que ha sido desplazado de la realidad? Por lo tanto, es imperativo que las obras de ficción presenten personajes literarios filosóficos que abracen la ambigüedad para desarrollar plenamente sus narrativas.

Si bien los personajes que provienen de un tema filosófico pueden parecer inicialmente de una sola fuente, mientras que los de un tema literario pueden parecer múltiples fuentes, la obra de Marechal transforma esta percepción. Adán, impulsado por el deseo de descubrir la "Verdad" última, construye paradigmas que se consideran trascendentes, con el objetivo de contrarrestar las incertidumbres de la existencia al imponer una teleología guía. Esta teleología finalmente se convierte en algo que lo abarca todo.

Samuel, por su parte, que disfruta jugando con las palabras, la historia y la teología, ahonda en estructuras epistemológicas que desafían cualquier comprensión subjetiva, mostrando un egocentrismo que recuerda a Sócrates. Como resultado, Samuel termina vaciándose. Los viajes de ambos personajes representan una representación teatral del Yo, en la que se despojan de todos los cimientos estables, ya sean negativos y escasos o positivos y abundantes. Este despojo permite una exploración de la multitud de significados, lo que en última instancia conduce a la comprensión de la inutilidad de estos significados. A través de este proceso, los personajes pueden construir y recopilar nuevos significados sobre el mundo y su existencia dentro de él.

La filosofía, con sus cualidades supervisoras y concretas, conduce siempre a una economía de pensamiento que tiende a tener un sentido único y claro. Esto puede deberse a que las principales luchas de la filosofía son contra los sistemas de pensamiento rígidos y cerrados. Como resultado, De Quincey abogó por el asesinato del filósofo en su obra "El asesinato considerado como una de las bellas artes", pero no necesariamente

apuntando a filósofos individuales. En cambio, el enfoque de De Quincey fue criticar la filosofía misma y su tendencia a presentar discursos que siempre deben estar "llenos" de todas las respuestas posibles, lo que hace imposible parecer vacío o sin respuestas.

Los discursos pronunciados por el personaje literario filosófico parecen inicialmente capaces de abordar las cuestiones, discusiones y dialécticas más complejas. Dentro de la obra de Marechal, sin embargo, vemos un discurso de carácter literario filosófico que no solo crea ambigüedad entre sus pensamientos y acciones, sino que introduce otra forma de entender el discurso filosófico. A primera vista, este enfoque alternativo puede parecer familiar, pero al examinarlo más de cerca, observamos diferencias y bifurcaciones en su desarrollo.

Uno de los beneficios iniciales que se derivan de examinar el discurso del personaje filosófico literario es la capacidad de confesarse abiertamente ante un interlocutor, revelando así la vulnerabilidad del propio discurso. Esta confesión está influida por una actitud religiosa y mítica, alejándola de una perspectiva puramente logocéntrica. Si bien el acto de confesión trae a la mente un sacramento y la correspondiente penitencia, también establece una conexión con lo divino y lo sagrado, representando un acto de fe y un apego a algo inexplicable que suprime el pensamiento independiente.

En consecuencia, estas dinámicas dentro del discurso crean ambigüedad, que impregna todas las referencias posteriores y las certezas que el lector puede derivar de él. En esencia, el carácter literario filosófico de Marechal presenta un "animal metafísico" abundante en respuestas, semejante a un Mefistófeles, pero incapaz de actuar. Esto da como resultado un discurso lleno de ambigüedades, mostrando una filosofía que es "débil" en comparación con la fuerza heredada de la filosofía positivista. Esta debilidad se evidencia en el lenguaje utilizado, donde elementos corporales, afectivos y caprichosos se presentan ante un interlocutor que no impone constricciones al pensamiento, sino que sirve de facilitador de la homilía que el personaje literario filosófico busca expresar para expiar la soberbia del pensamiento que creemos es el verdadero legado de la filosofía que América Latina reinterpreta a través de la ficción.

En América Latina, la construcción del sujeto literario filosófico implica un alejamiento del positivismo, que fue la ideología dominante en la formación del país

como nación. Esta ideología influyó incluso en el desarrollo de la estética en las obras literarias de principios del siglo XX. Sin embargo, también es evidente que la filosofía, como institución, academia y discurso, requiere de un espacio de desarrollo y comunicación. Este espacio se encuentra dentro de las narrativas ficcionales, particularmente a mediados del siglo XX. La narrativa latinoamericana emplea una estrategia para crear este espacio, donde el discurso filosófico interactúa con el sujeto literario. Un ejemplo notable lo encontramos en las obras de Marechal, concretamente en "Samuel Tesler y Adán Buenosayres". Aunque, este mismo enfoque también se puede observar en otras obras como "Paradiso" de José Lezama Lima, "Respiración artificial" de Ricardo Piglia y "La noche escuece" de Renato Rodríguez. Estas obras, como la de Marechal, van más allá de ser meros ejercicios estéticos. Sirven como plataforma para expresar los conceptos filosóficos de ontología, epistemología, ética, estética y política. A través de esta presentación, exploran varias preguntas y ofrecen posibles respuestas que son únicas para el contexto latinoamericano.

Capítulo 2

Filosofía de Arturo Ardao

Filosofía antropológica

Las ideas filosóficas de Arturo Ardao se alinean con las de dos autores que analiza, a saber, José Enrique Rodó y Carlos Vaz Ferreira. Ardao comparte la creencia de Rodó de que la realidad cambia constantemente, desafiando la noción tradicional de una esencia inmutable del yo y destacando el contexto histórico que da forma a nuestra comprensión de la universalidad. En su libro "Espacio e Inteligencia", publicado por primera vez en Venezuela en 1983 y luego reeditado en Montevideo en 1993, Ardao explora la antropología filosófica y la filosofía del espacio. Argumenta que la inteligencia abarca la razón y el espacio abarca el tiempo, lo que conduce a un alejamiento de una narrativa histórica singular y geográficamente limitada hacia una perspectiva filosófica más abierta e inclusiva sobre la humanidad y la historia.

Ardao introduce el concepto de comunidad, que él ve como parte integral de la filosofía latinoamericana. El concepto de comunidad latinoamericana se extiende más allá de cualquier tema u objeto específico, ya que abarca la comunidad histórica, las tradiciones culturales y una "tonalidad espiritual" única compartida por quienes contribuyen al discurso filosófico latinoamericano. Al enfatizar el concepto de comunidad, Ardao establece una conexión entre la naturaleza temporal de una comunidad histórica y la dimensión espacial de la filosofía.

Según Yamandú Acosta en "Filosofía latinoamericana e historia de las ideas", la exploración de Ardao sobre la metahistoriografía y la meta filosofía es posible gracias a la rica producción historiográfico-filosófica en América Latina. Ardao está particularmente interesado en examinar las diversas orientaciones que han caracterizado la filosofía latinoamericana, incluidas aquellas que enfatizan el tema. También reflexiona sobre la relación entre sujeto y objeto en la filosofía americana y la filosofía latinoamericana. En resumen, el pensamiento filosófico de Arturo Ardao se alinea con el de José Enrique Rodó y Carlos Vaz Ferreira. Desafía la comprensión convencional de la realidad y el yo, enfatizando la importancia del contexto histórico y la inclusión en el análisis filosófico. La exploración de la meta historiografía y la meta filosofía de Ardao se

hace factible gracias a la rica producción filosófica en América Latina, e introduce el concepto de comunidad para resaltar la interconexión de la filosofía, la historia y la cultura latinoamericanas.

En su libro "La historia de las ideas en América Latina”, Javier Pinedo analiza las perspectivas de Arturo Ardao y Arturo Andrés Roig, argumentando que buscaban ir más allá de los limitados puntos de vista de las generaciones anteriores en el campo de la historia intelectual. Estos autores abogaron por alejarse de los enfoques exclusivamente académicos de la filosofía, promoviendo en cambio un enfoque interdisciplinario y el desarrollo de una metodología única. Creían que este cambio de perspectiva fomentaría una comprensión y una expresión más profundas de la identidad latinoamericana. Adriana Arpini, en su obra "Las cosas en común", profundiza en los aportes de Ardao específicamente en los ámbitos de la Filosofía Preuniversitaria y el Espiritualismo y el Positivismo en Uruguay.

Ardao se dedicó al estudio de las ideas filosóficas desde la época colonial hasta principios del siglo XX. Su objetivo era rescatar y llamar la atención sobre textos y documentos que, en su opinión, eran componentes esenciales del tejido cultural de América Latina durante sus etapas formativas. Este uso metafórico de términos como "tejidos fisiológicos" y "organismo cultural" sugiere que estos textos, producidos por entidades biofísicas en un espacio y tiempo geográfico específico, sirven como elementos fundamentales para comprender el desarrollo cultural de la región.

Americanismo: fundamentación

Arturo Ardao es un arielista que continúa y revitaliza el proyecto iniciado por José Enrique Rodó. Las ideas de Ardao están profundamente conectadas con el quehacer cultural esbozado por Rodó en la Revista de Literatura y Ciencias Sociales, publicación que funcionó en Montevideo desde el 5 de marzo de 1895 hasta el 25 de noviembre de 1897. En el centro de las tesis filosóficas de Ardao se encuentra el reconocimiento de América Latina como terreno fértil para la producción y difusión del conocimiento.

En referencia a Rodó, Ardao afirma que su propia obra está dedicada a "la organización de la comunicación, la historia y la crítica literaria en el continente", reconociendo las limitaciones de la crítica contemporánea y el aislamiento regional y el desconocimiento del pasado latinoamericano que naciones enfrentadas. Ardao se inspira

en las ideas de Rodó, particularmente en las presentadas en ensayos como "Juan María Gutiérrez (Introducción a un estudio sobre la literatura colonial)" de 1895, "El americanismo literario" del mismo año y "El iniciador" de 1838. Arturo Ardao reexamina el concepto de "pensamiento" en América Latina, considerándolo como la creación esencial de comunidades situadas en un tiempo y espacio específicos.

Para lograr esta comprensión integra diversas disciplinas como la ciencia, la filosofía, la historiografía, la lógica, la epistemología y la lingüística. Ardao considera que la historia de las ideas es ante todo una tarea arqueológica centrada en la producción de textos, explorando las ideas latinoamericanas a partir del estudio de las diferentes corrientes y pensadores que han configurado la genealogía del pensamiento uruguayo y latinoamericano. El proyecto de investigación de Arturo Ardao se orienta hacia la articulación constructiva del proyecto de Rodó, entendiendo que abrazarlo, desarrollarlo y profundizar en él son tareas integrales en el proceso de emancipación de América Latina. Ardao enriquece el campo de la ciencia histórica al brindar un enfoque fresco que otorga un significado renovado a la memoria del continente. Se enfoca en la "idea latina", que se refiere a la configuración ideológica de América Latina, originada en los ideales de unión americana propugnados por figuras como Miranda, Bolívar y Artigas.

Según Ardao, la obra de Rodó muestra una progresión de fases "americanistas" que no se reemplazan, sino que se suman, dando como resultado una representación unificada de su americanismo. Estas fases abarcan la búsqueda de principios de autonomía y definición cultural, así como el rechazo a la imitación en favor de la originalidad y la transformación. Si bien Rodó reconoce que la imitación de ciertos procedimientos constructivos y estilísticos puede conducir a la distorsión del modelo original, también enfatiza la importancia de las influencias en la configuración de la expresión de ideas y sentimientos dentro de una época particular.

Ardao argumenta que estas influencias determinan en última instancia la dirección del progreso social. Ardao sugiere además que el americanismo de Rodó se puede clasificar en cuatro aspectos: literario, político, cultural y heroico. Los textos "El americanismo literario" (1895), "Ariel" (1900), "Magna Patria" (1905) y "Bolívar" (1911) marcan las distintas etapas del americanismo de Rodó, cada uno de los cuales construye y enriquece el anterior.

Con respecto a Vaz Ferreira, Ardao está intrigado por la importancia de las indagaciones normativas y las relativas a hechos y palabras. Estas indagaciones se derivan de una perspectiva filosófica que ve las acciones humanas como una compilación histórica de argumentos e interpretaciones que están moldeados por los pensamientos predominantes de una época en particular. Esta última perspectiva se entrelaza con la dualidad cultural entre Oriente y Occidente, que es el resultado de la arbitrariedad histórica, involucrando términos que son de naturaleza predominantemente occidental y tienen raíces en la antigüedad clásica.

Ardao argumenta en contra del etnocentrismo y enfatiza la importancia de adoptar una perspectiva pluralista al interpretar los procesos históricos, particularmente en términos de sucesión y simultaneidad entre Europa y América. La filosofía de Ardao abarca una amplia gama de factores históricos, culturales y económicos, y rechaza la noción de reducir estas complejidades a una narrativa lineal basada en conceptos de sucesión y simultaneidad. Como resultado, Ardao ofrece una crítica convincente de la comprensión antropomórfica de la causalidad, que persiste a pesar de las ideas revolucionarias presentadas por Copérnico y, más tarde, la teoría de la relatividad de Einstein.

La lógica

Ardao argumenta que la ciencia divide la realidad en distintas unidades y la trata como estática, sin tener en cuenta su clasificación inherente. Este proceso de estandarización de la realidad permite un conveniente etiquetado lingüístico utilizando conceptos estáticos y fácilmente medibles. Ardao también explora la idea de la inteligencia como base fundamental de la filosofía humana, ahondando en lo que denomina una "filosofía de la inteligencia". En su análisis del concepto de lógica viva de Carlos Vaz Ferreira, Ardao señala la existencia de la "lógica informal" y su conexión con la argumentación. Sugiere que la lógica informal se basa en su tema y su espíritu simultáneamente. Ardao también menciona las tendencias recientes en la teoría de la argumentación y la lógica difusa, que ofrecen diferentes enfoques del razonamiento. A pesar de sus diferencias, tanto la lógica informal como la lógica difusa pueden englobarse dentro del concepto más amplio de lógica viva.

El concepto de psicologismo discutido por Arturo Ardao gira en torno a la idea de utilizar el diálogo para llegar a acuerdos que representen una amplia gama de opiniones. En este contexto, la psicología se ocupa de los estados mentales compartidos y las actitudes de los individuos durante una era particular. Este enfoque permite la evaluación de ideas en función de su eficacia práctica para fomentar la comprensión, en lugar de centrarse únicamente en su origen. Estas estrategias operan a nivel psicológico tanto del emisor como del receptor de un mensaje, abarcando el significado pretendido, la interpretación de lo que se dice y el comportamiento resultante provocado por tal comprensión. La interpretación puede ser tanto literal como figurativa.

Ardao destaca que antes del surgimiento de la lógica informal a principios del siglo XX, se usaban varios términos para describir diferentes formas de lógica, como lógica viva, lógica de la razón vital, lógica de la razón histórica, lógica de lo concreto, lógica de la razonable y, más recientemente, lógica difusa, lógica vaga y lógica de lo inexacto. A pesar de sus diferencias, estas formas de lógica comparten dos elementos comunes: un rechazo a la confianza exclusiva en la lógica formal tradicional y un enfoque en aplicaciones concretas del mundo real. Por lo tanto, Ardao concluye que los denominadores comunes entre estas diversas formas de lógica resultan de un acuerdo fundamental de que la lógica formal tradicional representa el razonamiento lógico, mientras que la lógica no formal introducida en nuestro siglo, basada en ideas anteriores, representa el razonamiento inteligente. Ardao identifica dos manifestaciones notables de la lógica concreta: la "lógica de la razón vital" de Ortega y la "lógica viviente" de Vaz Ferreira. Estas formas de lógica concreta se integran en el desarrollo más amplio de la lógica general, junto con la lógica informal. La investigación de Ardao destaca el surgimiento paulatino y casi imperceptible de la inteligencia como elemento creador de la razón. Al hacerlo, Ardao ofrece una perspectiva única sobre la intersección de la filosofía y la historia de la lógica, particularmente dentro del contexto de la lógica latinoamericana.

Inteligencia del espacio

La astrohistoria, la exploración de la historia humana más allá de la Tierra, según Ardao, no es solo una realidad futura sino también una inclusión necesaria en nuestra comprensión de la historia. Él sugiere que así como la astrohistoria ha comenzado a dar

forma a los eventos históricos, también debe integrarse en nuestra comprensión de la historia como un campo de conocimiento. Al reconocer el contexto cósmico en el que se desarrolla la historia, Ardao argumenta que la astrohistoria jugará un papel vital en la configuración de nuestra comprensión del pasado, presente y futuro.

Espacio e Inteligencia, publicado en 1983 en Caracas durante su exilio, es una colección de artículos escritos por Ardao entre 1963 y 1984. El enfoque principal de estos artículos es una exploración filosófica de los conceptos de espacio e inteligencia. Un artículo en particular, "Crisis de la idea de la historia como geohistoria" (1972), profundiza en las diversas perspectivas filosóficas sobre la historia y su relación con la religión. Ardao identifica a autores como Condorcet, Comte, Hegel y Humboldt como defensores de la idea ilustrada del progreso a través de la razón, al tiempo que señala la influencia de la fe cristiana en las ideas de Toynbee, Teilhard de Chardin y Jaspers.

A pesar de sus diferencias teológicas, Ardao encuentra una similitud sorprendente en su enfoque de la historia, particularmente en su creencia en la unificación de la humanidad y el mundo a través de eventos históricos significativos como el descubrimiento de América y la circunnavegación del globo. Ardao argumenta que esta perspectiva unificadora de la historia, conocida como geohistoria, desafía la narrativa eurocéntrica que ha dominado el discurso histórico. Sin embargo, sugiere que esta perspectiva debe reconsiderarse a la luz de la posibilidad de que la historia humana se extienda más allá de la Tierra. La idea de un "sistema mundial" que busca unificar a la humanidad ha sido socavada por los mismos eventos que ha generado. La comprensión de que la historia ya no puede concebirse únicamente desde una perspectiva centrada en la Tierra ha llevado a un descentramiento copernicano-einsteiniano, que Ardao cree que requiere un cambio hacia la astrohistoria.

En su ensayo "Praxis y espacio exterior" (1979), Ardao discute la importancia de incorporar la Física contemporánea a nuestro pensamiento. Cuando los humanos se aventuran en el espacio exterior y exploran otros planetas, adquieren una nueva perspectiva cognitiva y ontológica. Esta perspectiva desafía a disciplinas como la antropología filosófica, la filosofía de los valores, la filosofía de la historia y las teorías de la sociedad y la política, ya que requiere alejarse de los debates filosóficos tradicionales. Ardao identifica la antropología filosófica de las tradiciones teológica y metafísica con preocupaciones similares, a pesar de sus diferencias. Ambas tradiciones enfatizan la

distinción entre la "naturaleza" y la "esencia" de los humanos, pero la perspectiva científica de la antropología filosófica reemplaza esta distinción con una comprensión evolutiva, basada en conceptos naturalistas, vitalistas y mecanicistas relacionados con la biología.

Sin embargo, estas concepciones dualistas no abordan las implicaciones actuales de los avances científicos y tecnológicos. Estos avances, como el descubrimiento del ADN, la clonación, el genoma humano, los productos transgénicos, la inteligencia artificial y la neurociencia, han permitido a los humanos "guiar voluntariamente la evolución" y desdibujar la línea entre lo natural y lo artificial. Ardao sugiere que la incorporación de órganos trasplantados y mecanismos artificiales al cuerpo humano puede conducir eventualmente a una síntesis con órganos naturales. Estas posibilidades científicas y tecnológicas desafían el dualismo metafísico que sustenta la antropología filosófica tradicional, permitiendo una reevaluación de la división entre lo natural y lo artificial y una nueva concepción de lo humano. En última instancia, esta reevaluación puede ayudar a superar el concepto etnocéntrico de lo humano y conducir a una nueva comprensión de las condiciones ontológicas en las que existimos.

Ardao enfatiza la importancia de comprender la espacialidad de la inteligencia en relación con la creatividad humana. La inteligencia creativa integra la razón, la imaginación, los sentimientos y los instintos. En última instancia, es esencial reconocer que los procesos afectivos, volitivos y cognitivos ocurren dentro de un organismo espacial, ocupando un lugar específico en el espacio. Arturo Ardao presenta una perspectiva única sobre la trascendencia, en contraste con las ideas planteadas por Bergson.

Mientras Bergson proponía que el impulso vital de la conciencia supera el obstáculo de la materia, Ardao sugiere que la materia no debe ser vista como un estorbo sino como un medio para alcanzar la trascendencia hacia formas superiores de conciencia. Esta transformación cualitativa requiere trascender el pensamiento dualista y aceptar responsabilidades éticas y filosóficas hacia actividades autodirigidas que lleven a nuevas transformaciones. En su ensayo "La antropología filosófica y la espacialidad de la psique", Ardao aborda el prejuicio recurrente en la historia de la filosofía de que la razón, como fenómeno psíquico, existe independientemente del cuerpo y del espacio social/histórico. Cuestiona esta falacia y destaca la interacción entre la temporalidad y la

espacialidad, explicando cómo el orden de la simultaneidad emerge de la extensión temporal y el orden de la sucesión surge de la intensa espacialidad temporal. Ardao desafía la creencia dualista y antropocéntrica de que la conciencia es temporal y carece de espacialidad. En su obra "Relaciones entre el espacio y la inteligencia", argumenta que el concepto de espacio vivido debe englobar el mundo circundante, el espacio intencional de la conciencia y el espacio vital del organismo, tanto biológico como social. Critica la "falacia temporalista", que supone que el tiempo solo puede manifestarse a través de fenómenos psíquicos, sin tener en cuenta el espacio y el cuerpo.

Inteligencia creadora

Arturo Ardao defiende la importancia de la inteligencia creadora, a semejanza de Rodó y Vaz Ferreira, que parte del razonamiento del sujeto histórico latinoamericano uruguayo. Sugiere que la inteligencia debe desarrollarse como una actividad crítica descentralizada y creativa arraigada en el pensamiento europeo. Las contribuciones de Ardao son relevantes para la discusión en curso sobre la Razón, su valor, posibilidades, limitaciones y desviaciones. Critica el intento de la Razón de establecerse como un principio último y global, viéndolo como una respuesta a una profunda crisis en los conceptos de explicación, inteligibilidad y verdad que surgieron a fines del siglo XIX.

La racionalidad dominante del pensamiento occidental, influida por la comprensión metafísica de la mente de Locke, incluye metáforas espaciales e implica una metafísica de la violencia a través de su énfasis en los orígenes singulares, el progreso lineal y la base. Ardao cuestiona fuertemente la intolerancia que genera el concepto de razón como predicción, evidencia y cálculo. La racionalidad metafísica promovida por la modernidad no logra interpretar y comprender cuestiones de temporalidad, inteligencia y espacio, al mismo tiempo que lucha por integrar las prácticas sociales y culturales en su dimensión hermenéutica.

La Razón, como argumentó Vaz Ferreira, se vuelve unilateral y su prepotencia le impide apreciar la diversidad histórica y cultural presente en América Latina. Ardao reconoce la dificultad dentro de la filosofía de la vida para encontrar otro término para la facultad aprensiva y comprensiva de la vida, ya sea intuición (Bergson), razón vital (Ortega) o buen sentido (Vaz Ferreira). La inteligencia se entiende como una capacidad supra lógica que puede captar el movimiento, la realidad concreta, la diversidad, la

calidad, la experiencia sensible, la historia, la vida y la complejidad. Como elemento de comprensión cultural, la inteligencia debe estar abierta a la incertidumbre, la opacidad, la vaguedad y la ambigüedad.

Ardao destaca las diferentes actitudes hacia la razón que han surgido como crítica a sus limitaciones. Unamuno adopta un enfoque fuertemente irracionalista, priorizando la vida sobre la razón. Ortega distingue entre dos formas de razón, siendo una la dominante porque se alinea con la vida misma. Vaz Ferreira, por su parte, concibe una facultad que suple y complementa a la razón, considerándola como distinta. En sus obras afirma que Unamuno no logra captar el supremo quijotismo de la razón y su importancia aun sin ilusiones.

En el capítulo IV del libro "Lógica de la razón, lógica de la inteligencia", Ardao explora la interconexión de los aportes filosóficos de Miguel de Unamuno, José Ortega y Gasset y Carlos Vaz Ferreira. Estos pensadores son vistos como continuadores y enriquecedores de la filosofía de la vida y la acción. Un hito significativo en este contexto es la publicación de "Lógica viva" de Vaz Ferreira en 1910, que enfatiza el valor de la razón y el razonamiento no en el ámbito de la lógica formal sino en los aspectos prácticos de la vida humana como una experiencia social.

La filosofía antropológica de Ardao considera a la inteligencia creadora como capaz de reflexionar sobre sus manifestaciones históricas. Él lo ve como una capacidad humana que se desarrolla dentro de un marco social, histórico y cosmológico. Ardao sugiere que el concepto de sujeto debería trascender los dualismos ontológicos, materialistas o idealistas clásicos y, en cambio, ser visto como una entidad biofísica pensante cuya existencia se desarrolla en el espacio-tiempo cosmológico, contextos geográficos e históricos, esferas sociales y culturales y textos comunitarios como una forma de cartografía escrita.

Ardao: Pasión y método

El historiador

Un aspecto interesante de la filosofía, que comparte con el arte, es su capacidad de permear en otras áreas del conocimiento. Este concepto se remonta a la antigua palabra griega "poiesis", que se refiere a producción, creación y poesía. A veces, las ideas

filosóficas surgen inesperadamente de análisis, descripciones, historias o incluso poemas. La filosofía no se limita a un campo específico; más bien, es una forma de extraer pensamientos reflexivos. La filosofía a menudo comienza como un trabajo de investigación o la exploración de un tema en particular. A medida que se examina la historia a través de una lente filosófica, surge el campo de la "filosofía de la historia", que se centra en la interpretación, la crítica y la refutación.

El ensayo de Leopoldo Zea, "De la historia de las ideas a la filosofía de la historia latinoamericana", ejemplifica la integración de estas disciplinas. Al comprender la génesis de una idea, uno puede revelar su naturaleza interna y el viaje que ha realizado. La filosofía surge del análisis histórico. En consecuencia, la obra de Arturo Ardao abarca tanto la historia como la filosofía. Su enfoque único consiste en extraer reflexiones filosóficas de la investigación histórica. Al rechazar la especulación y centrarse en el análisis cuidadoso de los textos, ha realizado valiosas contribuciones al campo de la filología románica.

Arturo Ardao es ampliamente reconocido como historiador y filósofo. Sin embargo, es más exacto referirse a él como historiador y filósofo que separar los dos aspectos de su obra. Ha escrito numerosos libros tanto de historia como de filosofía, pero es importante señalar que sus intuiciones filosóficas están siempre presentes en su obra fundamental como historiador de las ideas. El enfoque de Ardao se adhiere estrictamente a la regla de reprimir o contener la especulación, que es amada por la filosofía. En cambio, enfatiza la investigación meticulosa de los textos, adoptando el papel de un "arqueólogo de las ideas". Este método ha hecho contribuciones significativas a la filología románica, y su verdadero potencial puede extenderse más allá de lo que Ardao pudo haber percibido inicialmente. Tiene la capacidad de inspirar y servir como guía ideológica o modelo de pensamiento.

En general, el trabajo de Ardao se caracteriza por su enfoque metódico y paciente, su dedicación a la historia latinoamericana y su capacidad para trascender los límites disciplinarios. Su visión de una América Latina unida y su compromiso inquebrantable con la democracia han cimentado su legado como un incansable defensor de su país y de la región en su conjunto. Juan Carlos Torchia Estrada describe la visión de Ardao del latinoamericanismo como una visión esperanzadora y utópica, que prevé la formación

de una nación compuesta por todos los países latinoamericanos, en lugar de una simple unión o integración. Esta perspectiva diferencia a Ardao y define su obra.

El compromiso de Ardao con la democracia y su papel como legendario defensor de su patria lo han convertido en una figura destacada de la historia. A pesar de sus fervientes creencias y compromisos políticos que lo llevaron al exilio, logró mantener un sentido de apertura mental y libertad de conciencia, evitando cualquier dogmatismo. No sorprende, entonces, que la regla metodológica de Ardao se extienda más allá de los límites de cualquier disciplina específica. Su enfoque abarca varios campos, incluida la historiografía y la historia de las ideas, donde con frecuencia realiza descubrimientos perspicaces e innovadores. Opera como un "teórico de la intersección", un concepto que surgiría más tarde en Europa, navegando entre diferentes disciplinas para enriquecer sus contenidos y metodologías sin pretender ser experto en ningún campo.

Esta regla, que separa a Ardao de los demás, no es un obstáculo para su extensa exploración de la historia latinoamericana, cuyos orígenes se remontan a la Europa del siglo XIX. No impide su profunda contemplación del espacio y la inteligencia, o su comprensión de conceptos filosóficos complejos y la lógica detrás de ellos. De hecho, alimenta su pasión como luchador incansable y dedicado por la historia de su propio país y el sueño de una América Latina unida. Otro aspecto distintivo del trabajo de Ardao es su integración de estudios formales y científicos dentro de un contexto histórico. En una época marcada por las crisis y la inestabilidad política, reconoce la importancia de estos estudios como una luz complementaria, un medio para desintoxicar ideologías y ampliar horizontes intelectuales para evitar la alienación intelectual.

Este aspecto particular lo beneficia enormemente desde el principio, ya que lo ayuda a descifrar claves que tienen una importancia insospechada. Por ejemplo, en su investigación sobre el origen del nombre América Latina, se adentra en los campos de la lingüística, la filología y la literatura clásica. Del mismo modo, a la hora de desentrañar el concepto de espacio como fundamento de la inteligencia lógica y generador de la dimensión temporal, el enfoque de Ardao requiere una comprensión profunda de la filosofía de la ciencia y la psicología, junto con la investigación histórica.

La pluma de Ardao a menudo se adentra en la epistemología en medio de su obra antropológica filosófica. Una implicación práctica de esta discusión es la estrecha relación

entre la experiencia y el conocimiento formal o simbólico. Esta idea fue desarrollada por el filósofo alemán Ernst Cassirer en su obra monumental. Sin embargo, tuvo un impacto revolucionario en los conceptos pedagógicos de John Dewey, Jean Piaget y Lev Vygotsky. Ardao enfatiza la interconexión de la actividad humana con la espacialidad, y su tesis tiene como objetivo principal revelar la importancia de la experiencia en el desarrollo de la inteligencia.

Como destaca José Ferrater Mora, esta idea tiene importancia para los filósofos de inclinación antropológico-filosófica que perciben el surgimiento de la racionalidad como un medio para relacionarse con el mundo. La investigación de Ardao sobre el espacialismo plantea la intrigante cuestión de la conciencia natural frente a la conciencia científica. Se convierte en uno de los temas más cautivadores dentro de su filosofía. Quizás fue Claude Lévi-Strauss quien revolucionó esta discusión al abogar por la coexistencia de ambas formas de conciencia. Lévi-Strauss argumenta que la conciencia natural, a la que se refiere como "pensamiento salvaje", no se alinea precisamente con la de los primitivos o salvajes, sino que abarca una gama más amplia de procesos de pensamiento más allá de lo convencional. Esta distinción también es explorada por el filósofo estadounidense Wilfrid Sellars, quien, en un período más reciente, diferencia entre la "imagen manifiesta" y la "imagen científica", cerrando la brecha entre estas dos modalidades de conocimiento.

El compromiso de Ardao con el latinoamericanismo es evidente en su obra, aunque no aboga por ningún punto de vista ideológico específico. Visualiza una América Latina unificada y reconoce la credibilidad de tal unión, como lo demuestran las fuerzas y los actores involucrados en ambos continentes. Sin embargo, él no hace campaña activamente por este sindicato; en cambio, lo aborda como un filósofo, brindando un análisis integral que se extiende hacia el futuro. Mientras tanto, Ardao actúa como historiador, arrojando luz sobre una realidad inexplorada que es crucial para entender el presente.

Su entrega a la idea latinoamericana y su preocupación por las realidades actuales reflejan en definitiva su adhesión a un ideal. Tanto José Ferrater Mora como Carlos Real de Azúa han intentado categorizar la obra de Ardao, Ferrater Mora se refiere a ella como "naturalismo historicista" y Real de Azúa la describe como "racionalismo liberal". Sin

embargo, estas etiquetas solo son aplicables a ciertos aspectos del trabajo de Ardao y no abarcan completamente sus ideas.

El enfoque filosófico de Ardao se caracteriza por su meticuloso ordenamiento y análisis cronológico de los acontecimientos históricos. Posee un profundo conocimiento de la historia y es capaz de navegar en el tiempo con facilidad, utilizando recursos limitados para sacar conclusiones precisas. Su dominio del razonamiento deductivo e inductivo, particularmente su habilidad para utilizar la inferencia retroductiva (abductiva), lo alinea aún más con el racionalismo. Si se le puede catalogar como partidario del "racionalismo liberal" o del "racionalismo naturalista o materialista" es un tema de debate, como sugiere Juan Fló.

El enfoque del discurso de Ardao es el estudio del hombre, lo que lleva a María Angélica Petit a describir su enfoque como antropología filosófica. Ardao basa su comprensión de la humanidad en demostraciones y enseñanzas históricas. Reconoce la importancia de las experiencias y circunstancias humanas individuales, que forman la base de una cosmovisión latinoamericana distinta. Al profundizar en experiencias concretas, busca descubrir la verdadera esencia de la humanidad, que él cree que solo puede entenderse universalmente a través de la lente de contextos espaciales y temporales únicos. Esta antropología está intrínsecamente ligada a la existencia, finalidad y destino del ser latinoamericano.

Además de examinar la realidad histórica de América Latina, Ardao desarrolla una filosofía más amplia que surge de la historia de las ideas y representa una filosofía de la experiencia histórica. Esta filosofía nace de la pasión que inspiran ciertos procesos históricos, comenzando desde el período colonial en las Américas y extendiéndose hasta los movimientos independentistas y más allá. La filosofía general de Ardao no ofrece recetas ni artículos doctrinales, sino que presenta proyecciones que iluminan los caminos recorridos por personajes influyentes, la evolución de sus ideas en la convergencia de Europa y América, y sugiere algunos principios ideológicos y operativos que sustentan el futuro.

En esencia, puede verse como una filosofía de la inteligencia, ya que muestra el desarrollo intelectual de los latinoamericanos y sus experiencias únicas. Esta filosofía de la inteligencia complementa la "filosofía de la experiencia" iniciada en Uruguay por Vaz

Ferreira y Rodó, y cuando se considera en conjunto con la antropología filosófica y la filosofía del espacio, se convierte en un marco comprensivo para comprender la tradición intelectual latinoamericana. Carlos Quijano, fundador del Centro de Estudiantes "Ariel" en 1919, articula los ideales del grupo en un programa publicado en el número 12 de la revista del centro.

En este programa, Quijano declara que son idealistas que creen en el poder de la voluntad, abogan por la acción, son impulsados por el optimismo y visualizan un concepto de patria que mantiene su identidad local pero que abraza una visión más amplia de América. Esta declaración resume los ideales fundamentales del grupo. El pensamiento de Ardao está profundamente influido por los ideales que estudia en relación con Carlos Quijano y quienes abogan por una "nueva conciencia filosófica" que desafía al cansado realismo positivista y al espiritualismo metafísico. Ardao se refiere a este idealismo como la "filosofía del ideal", que tiene su origen en Rodó y está íntimamente ligada a una nueva forma de "realismo" expresada por Carlos Quijano en el editorial inaugural de "El Nacional" en 1930. La declaración de Quijano, tomada de un discurso de Jaurès, enfatiza la importancia de luchar por el ideal mientras se comprende la realidad. Ardao ve esta filosofía del ideal y el concepto de "realidad" como inseparables, como dos caras de la misma moneda.

Sin embargo, es evidente el compromiso de Ardao con el rigor histórico y la realidad del momento que vivió. Se involucró de lleno en el movimiento democrático insurgente contra la dictadura durante los hechos revolucionarios de enero de 1935, que se opuso al golpe de Gabriel Terra. Este momento crucial inspiró el primer libro de Ardao, en coautoría con Julio Castro, y marcó el comienzo de su carrera como historiador. Su implicación en el ideario político-cultural de los fundadores del semanario "Marcha" consolidó aún más su posición como pensador crítico. Junto a Carlos Quijano y Julio Castro, quienes compartían sus creencias nacionalistas, antiimperialistas y socialdemócratas, Ardao contribuyó a la articulación de la publicación de estas ideas, que se habían estado gestando durante casi dos décadas antes de su fundación en 1939.

La tarea filológica de Ardao va más allá de la superficie de la historia, ahondando en las historias épicas de varios pueblos que, lamentablemente, no pudieron alcanzar su mayor aspiración: el sueño bolivariano de unir al continente americano. A diferencia de muchos escritores, Ardao aborda este tema con una indagación filológica, evitando

cualquier interpretación panegírica o ideológica. En cambio, ofrece una exploración filosófica de las experiencias y pasiones históricas, ejemplificada por su inmersión profunda en los orígenes y el significado del nombre "América Latina". De hecho, esta obra bien podría titularse "Historia oculta de América Latina" o "Génesis de América Latina", ya que descubre la verdadera esencia de la idea y el nombre de esta región.

La historia política tradicional a menudo se enfoca en grandes eventos y figuras poderosas, como imperios, invasiones, guerras y declaraciones de independencia. Sin embargo, la verdadera esencia del sueño bolivariano está formada por detalles aparentemente insignificantes e influencias sutiles. Puede rastrearse hasta la devoción inspirada por un libro, el impacto de un poema o incluso la influencia inicial de un evento mundano. Por ejemplo, las acciones de figuras como Michel Chevalier, Torres Caicedo y Benjamín Poucel jugaron un papel crucial en la formación de esta narrativa histórica. En Uruguay, Ardao fue pionero en este enfoque, sentando las bases para la historia de las ideas en el país.

A finales del siglo XIX y principios del XX, la filosofía experimentó una transformación significativa, alejándose cada vez más de la metafísica. La introducción de la ciencia teórica, comenzando con la física y la biología y luego expandiéndose a la cosmología, se infiltró gradualmente en el ámbito de la filosofía. Esta renovación dio lugar a un nuevo campo de conocimiento conocido como "epistemología" o "filosofía de la ciencia". Este campo interdisciplinario se cruzaba con la antropología y la axiología, explorando los misterios de la humanidad a través de una lente filosófica.

Una rama particular, conocida como "antropología filosófica", encontró su inspiración en el trabajo de Scheler. Ardao, en su influyente libro "La antropología filosófica y la espacialidad de la psique", publicado en 1963, despojó a esta disciplina emergente de cualquier intención doctrinal. En cambio, lo abordó como una exploración fresca e innovadora de la naturaleza de la humanidad dentro del mundo. Ferrater Mora enfatizó la importancia de examinar la función racional en comparación con otras funciones humanas dentro de este campo. Por lo tanto, la ciencia, la filosofía y la historia se cruzan y colaboran, formando un enfoque transdisciplinario. La investigación filológica de Arturo Ardao se sustenta en esta trinidad de fundamentos teóricos. Curiosamente, Ardao no dedica un ensayo específico a esbozar en detalle su visión de la filosofía de la historia. Sin embargo, la influencia de esta disciplina es evidente a lo largo

de sus obras, particularmente aquellas que ofrecen reflexiones sobre la historia de las ideas y la historia de las ideas en América Latina.

Además, es fundamental distinguir entre la historia, que se refiere a una colección de hechos pasados, y la ciencia de la historia o historiografía. Esta distinción dio lugar al desarrollo de la "filosofía de la historia". Esta rama examina conceptos historiográficos independientemente de los hechos históricos y explora su naturaleza y posibles clasificaciones. En las últimas décadas, este campo ha experimentado un importante avance, aunque en ocasiones se ha visto obstaculizado. Ha sido estimulado por otro enfoque que se enfoca en los detalles periféricos, marginados y aparentemente insignificantes que a menudo pasan desapercibidos en relación con los eventos importantes. Este tipo de investigación arroja luz sobre minucias y apela a la curiosidad con igual intensidad.

Como se mencionó anteriormente, la filosofía puede abordarse sin necesidad de partir de una base estrictamente filosófica, posiblemente debido a ciertas limitaciones en la explicación. La filosofía implica organizar ideas y distinguir entre lo que cae bajo el ámbito de la filosofía en sentido estricto y lo que pertenece a conceptos no filosóficos como la política, la ideología, el arte, la cultura, la religión o la economía. Surge de la reflexión sobre la filosofía misma, como cree Gaos, y se entrelaza con la práctica de la historiografía, aunque sea sin querer, como propone Croce.

La influencia de este último en Ardao probablemente no provino de la atracción gravitacional del hegelianismo, que todavía se puede ver en su estética y lógica, sino más bien de una tendencia a equiparar la racionalidad con la espiritualidad o resistir la pura racionalidad y la emocionalidad. Esta inclinación representa un hito significativo en la filosofía práctica italiana. Sin ceñirse estrictamente a una filosofía fundacional, Ardao construye su marco comprensivo centrándose principalmente en la historia de la filosofía, particularmente la preuniversitaria y la del siglo XX, ambas uruguayas. En este marco, también profundiza en las complejidades de la filosofía americana, el latinoamericanismo filosófico y los fundadores de la filosofía latinoamericana, distinguiendo entre la filosofía española y la filosofía en lengua española. Ardao examina varias figuras de la filosofía latinoamericana, incluidos Vaz Ferreira, Figari, Massera, Korn, Ingenieros, Miguel Lemos y Samuel Ramos. En este sentido, cumple la visión de Gaos al extender su análisis para incluir a filósofos europeos como Bergson, Humboldt, Renán, Locke y otros.

Junto a estos métodos emerge la filosofía del espacio, profundamente arraigada en la antropología filosófica de tradición scheleriana. Para mantener su conexión con la referencia europea perdurable, esta filosofía puede asociarse con la trayectoria progresiva del pensamiento científico explorado por Koyré y Kuhn, así como con elementos del neorracionalismo que se encuentran en las obras de divulgadores y filósofos como Ludovico Geymonat y neonaturalismo ejemplificado por Ernest Nagel. Su cuerpo de trabajo reflexivo central se encuentra dentro de la colección de ensayos titulada "Espacio e inteligencia", publicada por primera vez en Caracas en 1983. Esta colección se complementa además con un estudio de doble enfoque sobre la historia de la lógica y la filosofía de la lógica titulado "Lógica de la razón y la lógica de la inteligencia". La investigación presentada en estos trabajos busca revivir la lógica concreta y la lógica informal, incorporando conceptos como la "lógica viva" de Carlos Vaz Ferreira y la "lógica de lo razonable" de Luis Recaséns Siches.

La investigación adopta un enfoque naturalista y amplía la comprensión de la racionalidad occidental a medida que avanza hacia una lógica de la inteligencia. Al referirse al concepto de naturalismo de Ernest Nagel, que abarca la explicación integral del orden cósmico y el lugar de la humanidad dentro de él, el trabajo de Ardao puede describirse como adherido a un "molde naturalista". Esto se alinea con los títulos asignados a Ardao por Ferrater Mora en su Diccionario de Filosofía, como "historicismo naturalista" o "naturalismo historicista". Estos títulos son apropiados ya que Ardao busca establecer el lugar que le corresponde a la "razón común", también conocida como la "razón sana" de Kant, al mantener una igual distancia y una relación complementaria con la razón especulativa o filosófica. Sin embargo, es importante tener en cuenta que estas etiquetas, aunque aplicables a ciertos aspectos del trabajo de Ardao, pueden no captar completamente su esencia general.

Uruguay: Filosofía

Según Ardao, las filosofías de Carlos Vaz Ferreira y José Enrique Rodó se categorizan como parte de lo que él denomina filosofía de la experiencia. El término "experiencia" abarca las interacciones entre un individuo y el entorno que lo rodea, tanto en términos de espacio físico como de paso del tiempo. Este concepto está íntimamente relacionado con la filosofía del influyente pensador estadounidense John Dewey,

particularmente en el campo de la educación. La filosofía de la experiencia explora esencialmente la actividad humana en su sentido más amplio, aunque aborda este enfoque desde varios ángulos. Por ejemplo, algunos filósofos franceses contemporáneos han desarrollado una filosofía del sujeto, que se centra en las situaciones sociales, los cambios psicológicos, los factores económicos o políticos e incluso la diferenciación sexual. Esto ha dado lugar a subcategorías como la filosofía de la materia, la filosofía de la personalidad, la filosofía del género y la filosofía del espíritu.

Como resultado, la filosofía de la experiencia abarca una amplia gama de temas, que incluyen la cultura, el lenguaje, la comunicación, la interpretación, los signos, el cuerpo humano y, en última instancia, la existencia y la vida misma. Estas áreas de estudio han sido ampliamente desarrolladas por destacados pensadores de los siglos XIX y XX, formando un formidable grupo de intelectuales de la historia, que incluye a figuras como José Ortega y Gasset, quien es conocido por su filosofía de la circunstancia, la primera filosofía española.

En la exploración de la Lógica de la Razón y la Lógica de la Inteligencia, se establece una comprensión integral del desarrollo histórico y la aplicación de la lógica en relación con lo cósmico, particularmente en el siglo XX. Esta exploración está íntimamente ligada a la filosofía de la experiencia, defendida por Ardao y denominada "filosofía de lo concreto". Ardao argumenta que esta filosofía desempeñó un papel fundamental en el cambio filosófico del siglo pasado, que condujo a la división de la Lógica en ramas formales y no formales. La filosofía de Ardao es parte de una tradición de pensamiento más amplia conocida como la "filosofía de la experiencia".

En el contexto de la Filosofía en Uruguay durante el siglo XX, Ardao afirma que la perspectiva empirista dominante colocó a la experiencia no solo como punto de partida y fuente del conocimiento, sino también como un proceso fundamental en la vida y la acción humana. Esta perspectiva se contrasta con otras filosofías cultivadas por los uruguayos durante el mismo período, las cuales se examinan brevemente para comprender completamente la naturaleza de la filosofía de Ardao y su concepto abarcador de "razón". El concepto de "filosofía de la experiencia" gira en torno a las relaciones que los individuos establecen en el espacio y el tiempo. En Uruguay, este concepto surgió con figuras influyentes como José Enrique Rodó y Carlos Vaz Ferreira, y continuó con los aportes de José Pedro Massera, Arístides L. Delle Piane, Antonio

Grompone, Luis E. Gil Salguero y Carlos Benvenuto. Ardao caracteriza esta filosofía como empirista, distinta del positivismo clásico pero también divergente del materialismo, en gran medida influenciada por Vaz Ferreira. Sus raíces se pueden rastrear en varias fuentes, pero debe gran parte de su desarrollo en Uruguay a las ideas del filósofo estadounidense John Dewey.

Si bien varias corrientes intelectuales han dejado huella en Uruguay, particularmente en el campo de las "filosofías del conocimiento", como las obras de Adorno y Hartmann, ninguna ha llegado tan cerca del impacto de Koyré y Kuhn. Aunque las meditaciones sobre los espacios geográficos de pensadores como Febvre y Braudel, o el pensamiento de Lévi-Strauss y su "pensamiento salvaje" podrían haber tenido una influencia similar. Vale la pena señalar que la influencia de José Ortega y Gasset en Uruguay, al menos en la filosofía escrita, es escasa, si no nula, a pesar de su importante impacto en Argentina.

La excepción a esto es Ardao, quien fue influenciado por el renombrado pensador español, especialmente en términos de su concepción de la historia de las ideas, que Ardao exploró y amplió más. Esta filosofía de la circunstancia engloba al sujeto, la persona, el espíritu y la materia, y está íntimamente ligada a la filosofía de la vida, siendo Nietzsche una figura clave en el encendido de esta línea de pensamiento. Sin embargo, parece que esta filosofía tiene pocos seguidores o sucesores en Uruguay, salvo posiblemente en la obra de Reyles.

En lo que respecta al ámbito del espíritu, Uruguay ha visto surgir lo que Ardao denominó como la "filosofía de la idea". Esto se puede apreciar a través de los aportes de Fernando Beltramo y Emilio Oribe. Este último combina racionalismo e idealismo, y es particularmente conocido por su trabajo sobre la Teoría del Nous. El concepto de "materia" se ha enfrentado tradicionalmente al concepto de "espíritu". Esta oposición ha dado lugar a una "filosofía del espíritu" desde la época de Hegel. En el siglo XX, esta filosofía se asoció con los nombres de Bergson, Lavelle y Le Senne, conocidos colectivamente como la "filosofía del espíritu". Junto a esto, surgió una "filosofía de la cultura" paralela, defendida por pensadores como Simmel y Morin, que señaló el amanecer de la era posmoderna.

El pensamiento de Rodó, si bien no posee la sustancia de una filosofía en toda regla, se mantiene fiel a la filosofía de la experiencia. Sin embargo, esta etiqueta por sí sola no captura adecuadamente su esencia. Las ideas de Rodó todavía resuenan en una audiencia interesada en el americanismo, un término que evoca un sentido de afiliación. Sin embargo, es importante señalar que su pensamiento no se limita a esta perspectiva, ya que también abarca elementos europeizantes y modernistas que distinguen su elegante contenido y forma. A pesar de su ferviente defensa y aprecio por América, Rodó nunca socava la tradición clásica, a la que se entrega genuinamente como defensor, erudito y cultivador. Del mismo modo, Ardao también ofrece una valoración sincera de América, particularmente en su exploración de América Latina, revelando cómo emerge y evoluciona.

Las etiquetas utilizadas para categorizar el pensamiento de varios autores, como Bergson o James, a menudo resultan simplistas e inadecuadas, y no logran captar toda la complejidad de sus ideas. Términos como "intuicionismo" o "pragmatismo" pueden parecer demasiado limitados o imprecisos cuando se aplican a estos pensadores. Lo mismo puede decirse de la filosofía de Ardao, que presenta un desafío similar al de Vaz Ferreira. La originalidad de Ardao exige un nombre y una descripción únicos que capturen con precisión sus ideas. Afortunadamente, ha acuñado el término "lógica viva" para describir su filosofía, que refleja su deseo de un marco lógico que se comprometa plenamente con la verdadera naturaleza del pensamiento humano. Como ha sugerido Manuel Arturo Claps, agregar "moralidad viva" realza aún más esta caracterización. Ardao también tiene un profundo anhelo de establecer una antropología que explique integralmente la totalidad del pensamiento humano, una realidad que es sinónimo de inteligencia.

La caracterización del espíritu como culminación de apreciadas facultades humanas ha estado presente desde la época de Hegel y Descartes. Considerando el espíritu como sujeto y componente del cuerpo, ha surgido una "filosofía del espíritu", representada por pensadores como Josiah Royce, Benedetto Croce, Louis Lavelle y René le Senne. Esta filosofía contrasta con la filosofía de la materia. La oposición histórica entre estas dos perspectivas tiene consecuencias de gran alcance que no se pueden explorar aquí en su totalidad. Sin embargo, la persona, tradicionalmente estudiada como entidad

universal o incluso como Idea o Espíritu en la filosofía de Hegel, no se define únicamente por estas características universales.

La persona existe dentro de un contexto de desigualdad y explotación, como se destaca en la "filosofía de la materia" a partir de Karl Marx en adelante. Además, la exploración de las dinámicas e identidades de género ha llevado al desarrollo de una "filosofía de los géneros" de Michèle le Doueff. El concepto de "experiencia" abarca el concepto de "sujeto", lo que conduce al desarrollo de una "filosofía del sujeto". Dentro de este marco, pensadores como Michel Foucault, Jacques Derrida y Gilles Deleuze pretenden deconstruir la conciencia individual y descubrir los movimientos subyacentes. Profundizando en el tema, emerge la noción de persona humana, dando lugar a una "filosofía de la persona". Esta exploración puede implicar investigar la interacción entre el yo y los demás, como se ve en el trabajo de George H. Mead, o buscar la esencia fundamental del ser, como la trascendencia, como la conceptualiza Francisco Romero.

José Ortega y Gasset se propone ahondar en su concepto de "filosofía de la circunstancia" respecto al sujeto y su existencia, con el objetivo de unir al individuo con su situación de vida. Este esfuerzo está en línea con los esfuerzos de filósofos como Henri Bergson, Friedrich Nietzsche y Wilhelm Dilthey, quienes buscaron establecer una base sólida para comprender la vida, particularmente en relación con las experiencias únicas de los seres humanos. Para captar plenamente la esencia de la experiencia vital, se hace necesario explorar el campo de la "filosofía del lenguaje", ya que se ocupa de elementos intrínsecos como la razón y la emoción.

Esta exploración se desarrolla en dos frentes: como disciplina independiente dentro de la filosofía y como corriente significativa de pensamiento. Figuras como Friedrich Mauthner, Ludwig Wittgenstein y lingüistas como Ferdinand de Saussure contribuyen a este campo, dando lugar a estudios sobre signos, una valiosa herencia filosófica del siglo XIX, en particular la "filosofía del signo" de Charles Sanders Peirce. Además, el campo se ramifica en lo que puede considerarse una genuina "filosofía del número", con las contribuciones de Gottlob Frege y Bertrand Russell.

La vida y la experiencia también invitan a la contemplación de la "filosofía del cuerpo" de Maurice Merleau-Ponty y la "epistemología genética" de Jean Piaget, que ofrece esclarecedores conocimientos sobre el desarrollo de la inteligencia en los niños,

presentando observaciones novedosas y notables. Paralelamente a estas investigaciones, emerge el campo de la "filosofía analítica", encabezado por pensadores como Alfred Ayer, John Austin y Otto Neurath. Estas investigaciones se centran principalmente en los aspectos formales, pero también abarcan la investigación sobre la función de los símbolos en la "filosofía de las formas simbólicas" de Ernst Cassirer y la importancia del significado en la "sintaxis lógica del lenguaje" o filosofía del significado, explorada por Rudolf Carnap. Además, el estudio de las transformaciones generativas del lenguaje, particularmente en relación con el dominio pragmático del lenguaje, el sujeto y el objeto, se aborda en el campo de la "filosofía de la referencia" de V. W. Quine.

La investigación sobre cómo los humanos adquieren conocimiento da lugar a varias filosofías que pueden denominarse "filosofías del conocimiento". Estas filosofías pueden verse como interpretaciones modernas de la epistemología tradicional y la crítica de Kant, y se cruzan con los intereses, metodologías e incluso los resultados de otras filosofías. Cubren una amplia gama de temas, incluido el papel de la mente inconsciente en la vida humana, la filosofía de la lógica, la ciencia y la historia, así como debates sobre diferentes formas de razón, moralidad y emociones. Los filósofos notables que profundizan en estas áreas incluyen a Theodor W. Adorno, Gaston Bachelard, Paul Feyerabend, Alexandre Koyré, Thomas S. Kuhn, Nicolai Hartmann y Xavier Zubiri. Algunas de estas filosofías se centran en la ideología (Charles Wright Mills), mientras que otras examinan las características de la época (Jean-François Lyotard), la cultura (Edgar Morin), el arte (Giorgio Colli), el derecho (John Rawls) o la tecnología (Marshall McLuhan).

Filosofía de la inteligencia

La "filosofía de la inteligencia", se caracteriza por el enfoque de Ardao. Es una filosofía que se basa en la lógica concreta y distingue, al igual que Wilfrid Sellars, entre una fuerza cognitiva de naturaleza espiritual o emocional y una fuerza cognitiva racional. Sellars se refiere a estos como la "imagen manifiesta" y la "imagen científica" de la humanidad en el mundo. Aunque estos términos solo deben entenderse metafóricamente, abarcan todos los aspectos de la realidad del pensamiento. Lo más interesante de definir esta filosofía es que cada aspecto de la realidad del pensamiento tiene una historia y cada hecho, idea y cosa, además de su descripción científica, tiene

una razón incrustada en la memoria. Esta razón no es más que el efecto del olvido, fenómeno que socava los designios más significativos de la sociedad humana.

La filosofía de la inteligencia busca contrarrestar activamente los efectos indeseables de este fenómeno. Diagnostica el desprendimiento gradual y agresivo de la conciencia de sus orígenes y fuentes primarias, el desplazamiento de estas fuentes y la discontinuidad lógica de los procesos evolutivos. Un hecho secundario sufre transformaciones únicas, adquiriendo finalmente magnificencia. Rodó había expresado este sentimiento, que Ardao adoptó como título de uno de sus libros: "Hay un interés y una emoción peculiares en considerar los orígenes humildes de las cosas que luego fueron magnificadas y magnificadas".

Esta filosofía de la inteligencia está profundamente influenciada por la filosofía de la experiencia, que Ardao afirma ser su fundamento. Destaca la importancia de la concreción en todas las experiencias y se opone al abstraccionismo del lenguaje, la naturaleza conceptual del razonamiento, la inclinación a la generalización y sistematización, las verbalizaciones del razonamiento especulativo y el enfoque en las ideas puras. En esencia, se opone al intelectualismo. Todas las denominaciones que se han examinado poseen una innegable inclinación hacia la taxonomía, pero no abordan el tema de la definición de la inteligencia. No establecen una definición precisa, perpetuando así el antiguo debate entre la razón y la capacidad general de la mente humana. Ardao señala que el término "inteligencia artificial" se usa a menudo para referirse a la "razón artificial". Este es el objetivo fundamental de la filosofía de Ardao.

La filosofía de la inteligencia engloba una lógica amplia que va más allá del razonamiento formal y deductivo tradicional. El propio Nagel reconoce la existencia de una lógica más amplia, que valora la interconexión de pensamientos y creencias. Este tipo de razonamiento, conocido como razón crítica, sigue un método y una lógica que respeta las especialidades de la ciencia, la adaptabilidad de la filosofía y el rigor de la historia. Vale la pena señalar que el impacto de sus ideas se extiende más allá de América Latina. La renovación filosófica en Rusia, por ejemplo, estuvo influenciada por sus trabajos, demostrando el significado teórico más amplio de sus ideas y su relevancia para el pensamiento nacional en varias regiones del mundo. Los intelectuales progresistas de Rusia vieron en la filosofía latinoamericana una prueba de la posibilidad de desarrollar una filosofía nacional.

Estas perspectivas resaltan colectivamente la importancia de las filosofías de Ardao y Roig para defender los valores humanos y contrarrestar las corrientes neopositivistas, estructuralistas y posmodernistas que niegan la agencia del individuo. Adicionalmente, la filosofía de la inteligencia se extiende a la inteligencia histórica de los diferentes pueblos. Sirve como fuente de inspiración para aquellos que buscan comprender su pasado y dar sentido al presente. Aunque no es una filosofía de la historia o una filosofía política en el sentido más estricto, su enfoque espacialista, que examina la relación entre el espacio y la vida humana, se presta a la filosofía práctica y proporciona una visión del futuro. Algunos incluso han calificado la historia de las ideas latinoamericanas como un aporte único a la filosofía universal, un baluarte contra el relativismo cultural y la adhesión ciega a las pautas identitarias impuestas por los centros de poder. La obra de de Roig y Ardao, en particular, ha jugado un papel importante en el desarrollo de la filosofía latinoamericana y ha influido en la formación de filosofías nacionales en países africanos y asiáticos, así como en la articulación de ideas poscoloniales.

El espacio, en su dureza frente al tiempo, parece prestarse a observar la actividad humana a través de una lente empirista y realista. El concepto de "realismo" inherente al espacialismo es enfatizado por Enrique Puchet, quien sugiere que reconocer la espacialidad como un aspecto fundamental de la existencia humana promueve un sano realismo. Este realismo rechaza el desapego de los humanos de su entorno físico y enfatiza el papel rector que el intelecto debe jugar en la comprensión y navegación de esta realidad espacial.

En su análisis, Ardao enfatiza que la razón es solo un componente de la inteligencia, indicando que hay otras dimensiones a considerar. Esta perspectiva va acompañada de una comprensión filosófica de la ontología y el espacio, que complementa la filosofía de la inteligencia. Dentro de este marco, el tiempo se reconoce como uno de los aspectos del espacio, destacando la interconexión de estos dos conceptos filosóficos. Es importante señalar que esta filosofía del espacio no está separada de la filosofía de la inteligencia, sino que es parte integral de ella. Así, la filosofía de la inteligencia de Ardao engloba diversas disciplinas, como la historia, la historia de la filosofía, la historia de las ideas y la filosofía del espacio, todas convergiendo en un campo de estudio unificado.

La inspiración de la filosofía de la espacialidad de Ardao se remonta al concepto de "duración" introducido por Bergson, que Ardao analiza en su obra "Espacio e inteligencia" y explora más en sus ensayos. Ardao reconoce la profunda influencia de Bergson al examinar la relación entre espacio e inteligencia. Según Ardao, la intuición está íntimamente ligada a la experiencia del tiempo, mientras que la inteligencia está asociada al concepto de espacio. Sin embargo, Ardao diverge de la visión de Bergson del espacio como una simple extensión geométrica y de la inteligencia como un razonamiento únicamente lógico. En cambio, Ardao argumenta que el espacio se alinea más con la idea de "espacio vivido" de Bachelard, aunque aclara que este espacio no es capturado únicamente por la imaginación. Más bien, la inteligencia juega un papel crucial en la comprensión de este espacio, ya que entran en juego tanto la razón como la imaginación, tanto reproductiva como creativa, similar a la inclusión del sentimiento y el instinto.

Leyendo entre líneas, la obra de Ardao revela un genuino compromiso social que se extiende más allá de las fronteras arbitrarias, sin importar su relevancia o conveniencia. Su filosofía, divorciada de los estrechos confines de la política convencional, es una filosofía para el pueblo. Se eleva por encima de las pasiones fugaces del momento y ofrece una alternativa a las perspectivas limitadas del discurso político tradicional. Más que imponer sus ideas, esta filosofía se limita a sugerir, respetando la autonomía y la agencia de los individuos. Sirve como una fuerza guía, apelando al intelecto y la sabiduría acumulada de la experiencia humana. Es una filosofía arraigada en las experiencias vividas, que en última instancia conduce al cultivo de la inteligencia.

Ardao reconoce la naturaleza multifacética de la inteligencia, que abarca la razón, la emoción, la ética, los valores y las costumbres. Para abrazar completamente esta filosofía, uno debe hacer un gran esfuerzo, profundizando en el conocimiento de la historia genuina en lugar de confiar en mitos o leyendas. Requiere lectura diligente, estudio, investigación y la capacidad de transformar ideales bien concebidos en posibilidades tangibles, libres de interferencias externas o caprichos caprichosos. En la tradición de eminentes historiadores como Croce, Koyré y Collinwood, el pensamiento de Ardao surge de una fuente clara y discernible.

Al centrarse en temas que arrojan luz sobre los elevados propósitos de la historia, la moralidad y la filosofía, Ardao descubre una fuente de sabiduría dentro de simples

hechos históricos. A partir de esta base, formula principios que tienen efectos de gran alcance y moldean la vida de las personas y la trayectoria de las comunidades de forma indefinida. Comprender el trasfondo ideológico de América Latina, que se entrelaza con las luchas políticas, militares, económicas, sociales y culturales, nos permite percibir nuestro propio camino de una manera que trasciende las pasiones del momento. Nos otorga acceso a valores más profundos que respaldan nuestros esfuerzos y anclan nuestras esperanzas. Esta filosofía de la historia mira hacia el futuro y se inspira en una comprensión integral del pasado. También es una filosofía práctica, libre de consideraciones de raza, ascendencia, estatus económico o afiliaciones políticas. Ardao rechaza los límites de los "ismos" y las facciones, que a menudo brindan respuestas simplistas a preguntas complejas.

Esta filosofía, que se origina en la confirmación histórica de la existencia humana, tiene otro aspecto importante de la antropología. Este aspecto se destaca en la colección de ensayos titulada Espacio e inteligencia, que se publicó por primera vez durante el exilio del autor en Venezuela en 1983. Dentro de esta colección, también hay una discusión sobre la filosofía del espacio. Este trabajo arroja luz sobre cómo el espacio da forma a los individuos, enfatizando que aunque los humanos están influenciados por el tiempo y los eventos que ocurren en la historia, en última instancia, es el espacio el que juega un papel crucial. Además, explora el concepto de "astrohistoria", que surge con el advenimiento de la era espacial. Según Ardao, el dominio de la temporalidad sobre la espacialidad parece estar disminuyendo en relación con la existencia humana. Esta observación se basa en las nociones del "estar ahí" de Heidegger, que es inherentemente espacial, y la creencia de Bergson en la necesaria asimilación del tiempo en el espacio por el bien de la vida misma.

En 1962, Ardao publicó Racionalismo y liberalismo en Uruguay, que junto con sus tres series de ensayos tituladas Etapas de la inteligencia uruguaya, escritas entre 1948 y 1970 y luego compiladas en un volumen en 1971, representan un análisis integral del pensamiento nacional. El objetivo de Ardao es reunir ideas de varios dominios y disciplinas, trascendiendo fronteras y brindando una comprensión holística del desarrollo intelectual. Los orígenes de este debate se remontan a los trabajos de Ortega y Gasset y Gaos, quienes enfatizaron la estrecha relación entre las ideas y las experiencias humanas. Ortega creía que las ideas son siempre una respuesta a situaciones específicas

de la vida, mientras que Garagorri veía las ideas como reacciones humanas a los problemas. La exploración de Ardao sobre este problema se alinea con las investigaciones de Arturo Roig en Argentina y Leopoldo Zea en México, aunque sus enfoques son independientes.

Además de su rol como historiador, Ardao también es reconocido como una figura fundadora en el campo de la Historia de las Ideas en Uruguay. Su colaboración inicial con su querido amigo Julio Castro resultó en un libro sobre la vida de Basilio Muñoz, seguido de una exploración innovadora de los orígenes de la filosofía uruguaya y la Universidad de Montevideo. Amplía aún más su investigación para abarcar la historia de la filosofía, centrándose particularmente en el pensamiento intelectual de Uruguay, incluido el examen del espiritismo y el positivismo en el país. La década de 1950 fue testigo de sus profundos estudios sobre la conciencia filosófica de Rodó, el espiritualismo de Batlle y Ordóñez y la filosofía del siglo XX en Uruguay. La aproximación de Ardao a la historiografía es un concepto innovador en Uruguay y América Latina, aunque se pueden encontrar ideas similares en pensadores europeos como Hayek, que tienen implicaciones filosóficas diferentes. Su principio se basa en la creencia de que la verdadera esencia de los hechos históricos está entrelazada con las ideas y creencias que les dieron origen. Ardao va más allá al introducir la noción de "juicio-ideas" en la historia de las ideas, que son afines a lo que Paulino Garagorri llama "ideas totales" en su caracterización de la historia cultural. Estas son las ideas que han influido profundamente en la vida humana y han sido fundamentales tanto para la existencia individual como social.

Durante la década de 1960, Ardao se embarcó en la exploración de la filosofía de la lengua española, un campo de estudio que le fascinaba. Fue durante este tiempo que también realizó una importante investigación sobre la obra de Benito Feijoo, una figura destacada en la historia intelectual española. En la transición de la década a la década de 1970, Ardao profundizó en Estudios latinoamericanos sobre la historia de las ideas, una colección de ensayos que publicó en 1978.

Esta compilación incluía piezas que invitaban a la reflexión como "La idea de Magna Colombia", " El supuesto positivismo de Bolívar”, e “Interpretaciones de Rosas”. Ardao también exploró la evolución ideológica de países como México a través de sus ensayos sobre Juárez. Además, profundizó en las filosofías de Vaz Ferreira y Rodó,

brindando información clave sobre sus aportes al pensamiento intelectual latinoamericano.

En 1980, Ardao se embarcó en una de sus investigaciones más notables, presentando su obra pionera, "Génesis de la idea y el nombre de América Latina". Esta pieza seminal se convirtió en una obra esencial en la historiografía del continente, arrojando luz sobre la dimensión ideológica de la patria latinoamericana que se extendía más allá de sus aspectos étnicos y geográficos. Ardao continuó ampliando este tema en los años siguientes con publicaciones como "Rumania y América Latina" en 1991 y "España en el origen del nombre América Latina" en 1992.

Estos trabajos consolidaron aún más la reputación de Ardao como una autoridad líder en el tema. A lo largo de la segunda mitad del siglo XX y los primeros años del siglo XXI, los pensamientos e ideas de Ardao siguieron una trayectoria distinta. Se apartaron significativamente del idealismo romántico prevaleciente, el positivismo de Spencer, el materialismo histórico y la socioeconomía estadounidense de su época. El enfoque de Ardao sobre la historia y la filosofía se puede comparar con las perspectivas de Croce y Collingwood. Al igual que la distinción de Croce entre historia y crónica, Ardao creía que la historia es una entidad viva mientras que las crónicas son meros registros del pasado. De manera similar, como Collingwood, Ardao rechazó la noción de leyes eternas que rigen la historia y, en cambio, la consideró un drama improvisado.

En relación con el proceso americano, existe una necesidad particular de un tipo de historia de la filosofía o de las ideas filosóficas que las explore en su conexión con otras circunstancias culturales concretas. Este enfoque de la historia, que adopta Ardao como resultado de su búsqueda tranquila pero apasionada de los orígenes, sirve como catalizador para su método único de trabajo genético. Este método no sólo revela los comienzos y el desarrollo, la chispa y el fuego que surgen de ellos, sino que también capta la esencia, el "espíritu de la cosa", el "espíritu del tiempo" incrustado en cada idea y hecho. La disciplina, que combina aspectos de historiografía y filosofía, se centra en la historia como núcleo del fenómeno humano y en el espacio como dominio generativo de la historia. Al hacerlo, adquiere las características de una verdadera antropología filosófica y sienta las bases para una filosofía de la inteligencia.

Esta amplia exploración del pensamiento y la actividad intelectual de Uruguay revela la profunda riqueza de la historia, la cultura y el arte del país. Es fundamental comprometerse con este espectro de ideas para comprender la naturaleza esquiva y, en ocasiones, rebelde de la historia uruguaya. Además, la investigación de Ardao se extiende más allá de Uruguay para abarcar los ámbitos hispanoamericano y latinoamericano, ofreciendo estudios filosóficos sobre temas como la controvertida filosofía de Feijóo y Andrés Bello como filósofo.

Los estudios hispanoamericanos se compilaron por primera vez en 1963 en Filosofía de lengua española, una colección de ensayos que abarca el período de 1946 a 1961. La historia de las ideas en Uruguay cobró impulso con el surgimiento de la Filosofía Preuniversitaria en el país en 1945. Según Juan Fló, Ardao inició una investigación sobre la historia de las ideas en Uruguay, produciendo un estudio meticulosamente documentado y objetivo escrito en un estilo preciso y claro, ahondando así en un área de investigación relativamente inexplorada.

Entre 1950 y 1962, Ardao publicó tres libros -Espiritualismo y positivismo en Uruguay, Filosofía en Uruguay en el siglo XX y Racionalismo y liberalismo en Uruguay- que pueden considerarse como una completa historia de las ideas en Uruguay. Además de estos volúmenes, la extensa colección de artículos de Ardao, que abarca varias décadas, complementa y amplía sus trabajos anteriores, arrojando luz sobre aspectos olvidados y abordando los ajustes y correcciones necesarios.

Su contribución más significativa en el campo del conocimiento formal es la distinción entre "ideas-juicio" e "ideas-concepto", que se discute en relación con la historia de las ideas versus la historia de la filosofía. El estudio de las ideas va más allá del pensamiento teórico y abarca todas las ideas que pueden tener un impacto en los hechos reales. En lengua española, este debate se denomina las tres concepciones de la historia de las ideas, tal como las presentan José Ortega y Gasset, José Gaos y Francisco Romero. Ortega argumenta que uno no puede centrarse únicamente en la historia de las ideas abstractas o puras, sino que también debe considerar las "ideas efectivas" para comprender verdaderamente esta historia. Gaos está de acuerdo con el punto de vista de Ortega pero defiende el término "historia de las ideas", que Ortega niega, ya que engloba la historia de la filosofía y el pensamiento en general. Romero, por otro lado, ve la historia

de las ideas como un género separado de la historia de la filosofía, pero todavía subordinado a ella.

Ardao identifica dos grandes errores en este debate. El primer error es considerar la historia de las ideas como una historia de todo tipo de ideas: filosóficas, científicas, religiosas, políticas, etc. Un enfoque más preciso es discutir la historia de las ideas dentro de cada campo específico de investigación. El segundo error surge del conflicto con la filosofía. Ardao sostiene que aunque la historia de las ideas filosóficas no es sinónimo de historia de las ideas (que también incluye otro tipo de ideas), la historia de las ideas filosóficas es esencialmente la historia de la filosofía.

La distinción entre las historias de la filosofía y las ideas radica principalmente en su aspecto extensional, más que en su comprensión. Es importante señalar que esta extensionalidad se relaciona principalmente con el concepto de "ideas-juicio". El criterio de demarcación está íntimamente ligado a este concepto significativo. Además, si bien la "idea-juicio" puede definirse inicialmente en un nivel lógico, sin duda gana significado en un nivel ontológico como un producto concreto de circunstancias y actores específicos.

La historia de las ideas de Ardao sirve como un renacimiento de la conciencia natural, reconociendo su papel esencial en la formación del conocimiento humano. Nuestra era ha sido testigo de la marginación de la razón especulativa, que se basa únicamente en una visión amplia y global de la vida y el universo. Esta inclinación a sacar conclusiones generales de las experiencias inmediatas de los fenómenos naturales ha sido común en la filosofía, particularmente antes del siglo XX. La razón, favorecida por los racionalistas e incluso los naturalistas, buscaba dominar el potencial intelectual humano.

Dilthey había afirmado anteriormente que nuestro conocimiento se basa esencialmente en establecer patrones en el orden de los acontecimientos y la coexistencia de las cosas, derivados de nuestras experiencias. Estas relaciones recíprocas dan lugar a lo que llamamos "experiencia", que es un componente fundamental de las ciencias espirituales. La materia por sí sola no puede generar una comprensión integral del conocimiento; es a través de la experiencia de estas relaciones que obtenemos conocimientos sobre el mundo.

El concepto de "idea-juicio" abarca las implicaciones de estas experiencias, ya que las ideas se extienden más allá de su ámbito mental y abstracto inicial. Por lo tanto, la

historia de las ideas se define por esta distinción fundamental, separada de la ciencia empírica y la historia de los conceptos. La historia de las ideas se centra en las ideas que están firmemente arraigadas en la experiencia. Como argumenta Ardao, las ideas se insertan en la historia a través de juicios, ya que los individuos o colectivos responden a situaciones y circunstancias específicas que tienen existencia concreta en sus vidas.

El enfoque de Ardao para construir la historia de las ideas tiene en cuenta el fundamento epistemológico que asegura el rigor metodológico de su obra. Esta combinación de historicismo y formalismo puede explicar su alejamiento del enfoque historicista imperante, que ha sido señalado por Javier Sasso. Nagel, un destacado defensor del renacimiento del naturalismo, también enfatiza la necesidad de realizar análisis específicos y detallados de las diversas manifestaciones de la naturaleza y las actividades humanas. Él cree que los investigadores de nuestro tiempo tienden a limitarse a sus respectivas especializaciones, sin tener en cuenta cualquier intento de obtener una comprensión holística del tema. Nagel observa que la filosofía, en el segundo cuarto del siglo XX, perdió la confianza en sí misma, siendo abrumada por los avances de la ciencia y la lógica, y abandonando cualquier esfuerzo por comprender los "objetos primarios de estudio" a través de un método intelectual independiente a menos que se ajuste a El enfoque empírico de la ciencia. Nagel sugiere que la "razón natural" y la "razón científica" pueden ser potencialmente compatibles y complementarias.

La perspectiva de Ardao sirve como un excelente ejemplo que resume perfectamente los ambiciosos objetivos de Nagel. Está claro que Ardao está descontento con las consecuencias negativas que trae un compromiso inquebrantable con el racionalismo. El trabajo de Ardao desde Uruguay se erige como el esfuerzo más decidido para lograr una comprensión integral de la trayectoria histórica de nuestras sociedades y profundizar en las raíces de las que han surgido.

Un concepto central

La colección de ensayos sobre inteligencia en América Latina de Ardao abarca varios volúmenes, publicados en 1978, 1987, 1990, 1991 y 1992. Cada volumen explora diferentes aspectos de los estudios latinoamericanos y ofrece información valiosa sobre la historia de las ideas y la inteligencia de la región. El segundo volumen, publicado en 1987, se centra en el americanismo literario y el tránsito del hispanoamericanismo

literario al latinoamericanismo literario. Ardao también profundiza en el latinoamericanismo filosófico, rastreando los orígenes de la filosofía latinoamericana y examinando la historia de las ideas en la región.

El volumen también explora la distinción entre conocimiento filosófico y pensamiento en América Latina. El primer volumen, publicado en 1978, ahonda en la historia de América Latina y su desarrollo intelectual. Incluye ensayos que discuten el pensamiento y las contribuciones de figuras latinoamericanas influyentes como Bolívar, Miranda y Juárez, así como interpretaciones de figuras históricas como Rosas. Además, el volumen explora la obra de pensadores como Rodó y Vaz Ferreira, arrojando luz sobre sus ideas filosóficas.

En el tercer volumen, publicado en 1990, Ardao reúne una colección de ensayos centrados en la disipación de conceptos erróneos y prejuicios en torno a la idea latinoamericana. Este volumen sirve como respuesta a los malentendidos y errores que han surgido respecto a los aspectos doctrinales y cronológicos de América Latina. Ardao aclara estos conceptos erróneos en su Advertencia Preliminar, sentando las bases para futuras investigaciones sobre el tema. Una de las aclaraciones clave que hace Ardao en el primer ensayo del tercer volumen es la distinción entre los términos "latinidad" e "idea latina". Ardao enfatiza que estos términos no son sinónimos y destaca la importancia de entender la comunidad cultural de la latinidad y el desarrollo ideológico dentro de ella. Explora el proceso histórico que dio origen a la noción de una patria mayor, a partir de la expresión de Romain Rolland.

Esta noción de unidad y aventura es crucial para comprender la filosofía de la inteligencia. Una aventura, según Simmel, es algo que se aparta del flujo ordinario de la vida, algo que está separado de la corriente y, sin embargo, se conecta profundamente con nuestros instintos más íntimos y nuestro propósito final. Es distinto de un mero episodio causal o de un hecho externo que nos sucede. En cambio, una aventura trasciende lo mundano y habla de un aspecto más profundo de nuestro ser. A la luz de esto, las historias presentadas aquí ofrecen más que solo relatos históricos.

Brindan un vistazo a un capítulo olvidado de la historia latinoamericana y arrojan luz sobre los esfuerzos visionarios de José María Torres Caicedo. Además, nos invitan a reflexionar sobre la naturaleza de nuestras propias experiencias, animándonos a buscar

las aventuras que se encuentran más allá de lo ordinario y abrazar el significado más profundo que encierran. Al hacerlo, podemos descubrir nuevas perspectivas y forjar una mayor comprensión de nosotros mismos y del mundo que nos rodea.

Para comprender el significado de estos eventos, podemos recurrir a las palabras de Simmel, quien argumenta que cada fragmento de nuestras experiencias tiene un significado dual. Por un lado, tiene su propio significado inmediato, pero por el otro, adquiere un significado mayor al convertirse en parte de una narrativa más amplia en la que participa toda la sociedad. Es a través de este significado dual que los eventos de nuestras vidas adquieren un sentido de unidad, no porque estén conectados en un continuo lineal, sino porque son parte de un tapiz más amplio de existencia.

Las historias presentadas aquí sirven como pretextos, pero también revelan una nueva perspectiva sobre la historia que a menudo se pasa por alto. Esta perspectiva profundiza en la historia del latinoamericanismo, destacando un logro notable que ha sido en gran parte ignorado. Al frente de esta historia olvidada se encuentra José María Torres Caicedo, escritor y diplomático colombiano que residió en París gran parte de su vida. Desde 1850, Torres Caicedo defendió incansablemente la idea de unir las Repúblicas de América del Sur, Hispanoamérica e Hispanoamérica. Es a través de sus incansables esfuerzos que el término "América Latina" adquirió prominencia.

Un aspecto intrigante, particularmente en las regiones que habitamos, pertenece al lógico o, más exactamente, al filósofo de la lógica (se ha sugerido que el filósofo de la lógica practica la lógica de la misma manera que el lógico ordinario). Este fenómeno fue discutido en varios ensayos sobre Feijoo y Balmes, especialmente en conjunto con trabajos sobre Carlos Vaz Ferreira. Dentro de estos escritos, Ardao expresa asombro por el surgimiento de la "lógica concreta", una forma de lógica que surgió para cumplir con ciertos principios fundamentales de la filosofía de la experiencia de Dewey, las ciencias espirituales de Dilthey y la filosofía de la duración de Bergson. Algunos de los más significativos de estos principios se exponen en la Lógica viva de Vaz Ferreira, obra maestra a la que Ardao dedica su esclarecedor ensayo de 1972 "Génesis de la Lógica Viva", y autor al que dedica el volumen Introducción a Vaz Ferreira, publicado en 1961.

Esta esfera de la indagación lógica es prácticamente incompatible con los principios inmutables de la lógica matemática tradicional, como el principio de no

contradicción, que fue célebremente denunciado por Carlos Vaz Ferreira en una conferencia celebrada en Buenos Aires en 1939, titulada "Ilegítimos trascendentalizaciones matemáticas" (un estudio mucho más simple de lo que sugiere su grandioso nombre). Este rechazo de la lógica tradicional está íntimamente relacionado con la lógica informal y la lógica difusa. Fiel a su postura de negar cualquier conflicto entre razón e inteligencia, Ardao narra la historia de este problema en su obra La lógica de la razón y la lógica de la inteligencia, publicada en el año 2000, inaugurando así la filosofía de esta disciplina en Uruguay. El Dr. Arturo Ardao no solo se dedica a la filosofía de la lógica, sino que quizás también sea su pionero en nuestro medio con su innovador libro. La lógica que investiga es principalmente la de las ideas, la de la historia de las ideas, una historia que se centra principalmente en América Latina, aunque el alcance de sus investigaciones se extiende fácilmente más allá de los confines de las Américas.

La exploración y el examen de varias perspectivas e ideas intelectuales, particularmente las de los pensadores latinoamericanos, es un esfuerzo fascinante. Uno de esos pensadores, Luis Recaséns Siches, introdujo el concepto de "lógica de la razón" en su enfoque filosófico del estudio del derecho. De manera similar, Carlos Vaz Ferreira contribuyó a nuestra comprensión de la lógica con su desarrollo de la "lógica viva", mientras que Francisco Romero ofreció valiosas ideas sobre la distinción entre razón e inteligencia.

Romero argumentó astutamente que razón e inteligencia no deben equipararse, ya que la inteligencia abarca un ámbito más amplio y posee la capacidad de juzgar la razón. Sin embargo, es importante reconocer que los orígenes de estas ideas se extienden por todas partes, incluidas las obras de Feijóo y Balmes, y se remontan a Descartes, quien insinuó la noción de inteligencia como un orden que lo abarca todo y que supera al de razón. A lo largo de la historia, figuras notables como Dewey, Collingwood, Russell y Perelman también han reconocido las limitaciones de la lógica clásica cuando se aplica a asuntos morales, legales, psicológicos y estéticos.

Estos pensadores han contribuido con observaciones reflexivas sobre la insuficiencia de la lógica tradicional y su incapacidad para abordar completamente las complejidades de estos campos. Además, Ardao conecta este movimiento en la lógica tradicional con el surgimiento de la lógica contemporánea "informal", rama que engloba

varias características de la lógica de Vaz Ferreira. Ardao destaca específicamente la conexión entre la lógica informal y la "lógica difusa", un desapego que discutió en 1994.

Esta corriente filosófica tiene como objetivo profundizar en el concepto de inteligencia y su papel en la vida humana, particularmente en relación con la influencia de la lógica. Sin embargo, no se ocupa únicamente del papel que juega la lógica, regida por sus leyes tradicionales de racionalidad. Más bien, explora el alcance más amplio de la inteligencia, que se extiende más allá de la lógica deductiva, lineal, continua y algorítmica. Existe una lógica, igualmente lógica como las demás, capaz de trascender los principios clásicos de la lógica formal, como son la identidad, la contradicción, el tercero excluido e incluso la razón suficiente.

En general, las ideas presentadas por Ardao ofrecen una exploración profunda y completa de varios conceptos filosóficos, a partir de un rico tapiz de disciplinas y tradiciones. Su pensamiento no solo contribuye al avance del conocimiento filosófico sino que arroja luz sobre los contextos históricos y culturales de Uruguay y América Latina en su conjunto. El aporte de Ardao a la filosofía lo alinea con las tradiciones más estimadas de Uruguay y América Latina. Se encuentra junto a gigantes intelectuales como Hostos, Ingenieros, Vasconcellos, Korn, Caso, Varona, Roig y Zea, quienes han dejado una huella imborrable en el panorama filosófico de la región. Además, el trabajo de Ardao también encuentra su lugar dentro de la tradición hispanoamericana más amplia, que cuenta con luminarias como Ortega y Gasset, Gaos, Granell, Zubiri y García Bacca, entre otros.

El próximo paso que debe dar la filosofía, yendo más allá de las limitaciones del nacionalismo, es establecer una conexión más fuerte con la ciencia y adoptar el enfoque transdisciplinario, del cual Ardao fue pionero. Esto permitiría un mejor equilibrio entre la libertad de la imaginación y el rigor del razonamiento lógico, una combinación que a menudo es subestimada tanto por filósofos como por científicos. Es importante reconocer que los científicos a menudo confían en la imaginación filosófica al formular sus teorías, mientras que los filósofos incorporan la racionalidad científica en su trabajo. La filosofía de Ardao contribuye en gran medida a cerrar esta brecha. Contrariamente a la creencia popular, la filosofía no debe verse como una entidad separada sino como una fuerza unificadora que integra diferentes áreas del conocimiento.

El escritor

La escritura de Ardao muestra una notable capacidad para la narración histórica, una habilidad que no siempre poseen los mejores historiadores. Su narrativa crea anticipación, curiosidad y compromiso emocional, cualidades que incluso los escritores de cuentos y novelistas más consumados sin duda envidiarían. Demuestra maestría en el arte de las citas y epigramas, y su profundo amor y admiración por la poesía es evidente (como se ve en la cuidadosa edición de los sensibles poemas de María Isabel Ardao), ya que atribuye a la poesía un papel fundamental en el ámbito del conocimiento y comunicación humana.

Ardao emplea un léxico exacto y oportuno, mostrando respeto por el vocabulario académico al mismo tiempo que está en sintonía con las posibilidades expresivas del idioma. Por ejemplo, alterna hábilmente entre estilos directos y envolventes, una elección estilística que la lengua española acoge con igual probabilidad. Su sintaxis es casi idiosincrásica, ya que su estilo único es inconfundible incluso sin firma. Emplea un enfoque borgiano para la fundamentación, utilizando adjetivos contundentes, cristalinos, pertinentes e iluminadores para mejorar la subordinación de las oraciones y proporcionar calificación y clasificación conceptual.

También se nota una inclinación hacia la construcción proclítica en el uso de adjetivos y adverbialización, con tendencia a adelantarlos al sustantivo o verbo. Además, Ardao tiene la peculiar costumbre de interponer frases y oraciones que contribuyen a la precisión y atención casi obsesiva al detalle, abarcando aspectos como la autoría, la afiliación a diversas corrientes intelectuales, escuelas de pensamiento, periodos históricos y tradiciones. Es importante destacar otro aspecto de la obra de Ardao que es tan crucial como los aspectos filosóficos e históricos: su habilidad como escritor. En este sentido, también es un maestro. Al leer a Ardao, a partir de sus primeros ensayos, se experimenta el desdoblamiento de los conceptos en la imaginación, a medida que se disponen en un espacio virtual con la exquisita claridad y belleza de una escultura. Todo está meticulosamente elaborado. Esto se logra a través de un uso magistral del lenguaje, una combinación de la forma más pura del español literario y la precisión semántica que caracteriza a la tradición filosófica española.

De la inteligencia y por la inteligencia

Arturo Ardao contribuye a la discusión en curso sobre la importancia del razonamiento abstracto y, en lugar de ignorarlo, enfatiza la credibilidad y el valor del intelecto innovador, la inteligencia práctica y tangible. Destaca la importancia de la capacidad de razonamiento del sujeto histórico. Recientemente se ha publicado el libro titulado "Lógica de la razón y Lógica de la inteligencia" que explora la interacción entre los aspectos conceptuales y epistemológicos. A través de su análisis, el libro presenta una teoría filosófica integral sobre la inteligencia y también profundiza en la conceptualización ontológica.

La importancia de reconocer la Lógica de la Inteligencia radica no sólo en su legitimidad sino también en su necesidad y conveniencia. Esta nominación, que fue propuesta por primera vez, sirve como una forma de reconocer la capacidad de la mente humana para poseer esta capacidad. En esta exploración integral, el escritor profundiza en la extensa historia de la filosofía, comenzando con Aristóteles y rastreando meticulosamente su progresión a través de varios textos escritos por autores de diversos orígenes geográficos y culturales a lo largo de diferentes épocas.

En definitiva, el autor nos acerca a la vanguardia de las doctrinas filosóficas contemporáneas, con especial énfasis en el significado de la filosofía en lengua española y, más concretamente, en la filosofía latinoamericana. En consecuencia, se puede inferir que la razón *stricto sensu* establece un orden lógico, mientras que la inteligencia establece un orden no lógico. Esto significa que hay dos formas distintas de crear y entender el orden, una basada en el razonamiento lógico y la otra en la toma inteligente de decisiones. La distinción entre lógica abstracta y lógica concreta, como se enfatiza en el pensamiento de Ardao, es fundamental. Es crucial notar que esta distinción se aplica no solo al objeto sino también al sujeto en su enfoque del razonamiento.

Ardao recuerda que a principios de 1900 hubo una importante discusión en español sobre la interacción entre la razón y la vida. Esta conversación giró en torno a la lógica viva y la lógica de la razón vital, ambas vistas como importantes manifestaciones de una lógica concreta. Esta lógica concreta era distinta de la lógica formal más abstracta, pero no la rechazaba por completo. El inicio de un nuevo campo de estudio estuvo influenciado en gran medida por los principios de la lógica viva, que surgió en una etapa temprana y mostró una naturaleza orgánica y duradera. Esta forma de lógica pretendía ser a la vez racional y distinta, al mismo tiempo que servía como contraparte

complementaria del razonamiento lógico convencional. A medida que avanzaba el siglo XX, hubo una creciente fascinación por la noción de una lógica que abarcara las complejidades de la existencia humana, poniendo énfasis en el concepto de "razonabilidad".

Al considerar el proceso de formalizar la lógica razonable y establecer su propio conjunto de reglas, es importante profundizar en las ideas expuestas por varios filósofos latinoamericanos, como Vaz Ferreira. Ardao hace referencia a las palabras de Ferrater Mora en su Diccionario de Filosofía para hablar del pensamiento de Vaz Ferreira, que puede caracterizarse por una notable inclinación hacia la concreción. Esta inclinación se ve como una estrategia deliberada para evitar las trampas y las imprecisiones que surgen cuando se aplica la lógica pura a situaciones de la vida real. Vaz Ferreira cree firmemente que las complejidades del mundo concreto no pueden abordarse adecuadamente a través de un mero análisis teórico y, por lo tanto, enfatiza la importancia de considerar soluciones prácticas.

Utilizar la lógica práctica y su posterior implementación, que va más allá del mero razonamiento y las explicaciones verbales, es la única herramienta eficaz para evitar la confusión entre problemas de explicación o conocimiento y problemas de normas. Estos últimos son aquellos temas en los que toda solución propuesta debe finalmente ceder a una elección, una "solución imperfecta" basada en su naturaleza pragmática y concreta, que puede parecer defectuosa cuando se ve desde una perspectiva lógica ideal.

Ardao procede a registrar la versión condensada de la obra del reconocido filósofo uruguayo, tal como la presenta el Diccionario de Filosofía antes mencionado. Según el resumen, la filosofía de Vaz Ferreira va más allá de ser un mero anteproyecto de una lógica tangible y dinámica. En cambio, constituye un esfuerzo robusto destinado a actualizar este objetivo, ya que una lógica vibrante y aplicable solo puede alcanzar su verdadero significado cuando se emplea en el contexto de la realidad. En consecuencia, exige la construcción del mundo actual a partir de marcos no convencionales, distintos de los habituales.

Durante la Conferencia Pedagógica de 1915, Vaz Ferreira proporcionó definiciones claras para diferentes tipos de lógica. Distinguió la lógica formal, que se ocupa del razonamiento abstracto o teórico, de la lógica aplicada o metodológica, que se relaciona

con los principios lógicos utilizados en la investigación científica. Además, Vaz Ferreira enfatizó la necesidad de una lógica que sea aplicable a situaciones de la vida real, una que pueda extraerse de las realidades de la vida y usarse efectivamente en la existencia diaria. Él creía que para enseñar correctamente esta lógica, primero uno debe entenderla y practicarla por sí mismo, para evitar errores comunes y errores que a menudo surgen en la vida.

Ardao examina varias obras de diversos autores que ahondan en los temas de Saber y Acción y Moral para Intelectuales. Estos trabajos incluyen publicaciones de los años 1908, 1909, 1910 y 1938, como Pragmatismo, Lógica viva, la Psicológica y Fermentaria. Vaz Ferreira se inspira en la obra de Jaime Balmes, en particular en su libro El Criterio publicado en 1845. Balmes es reconocido como un filósofo español que fue el primero en emprender la tarea de crear una lógica viva que supere la lógica tradicional basada en el lenguaje verbal. esquemas Del mismo modo, Luis Recaséns Siches también se refiere a Balmes como un filósofo católico que criticó la escolástica y aportó reflexiones sobre la comprensión práctica, la selección de fines, la determinación de medios y la importancia del sentido común en estos procesos. Además, Ardao destaca la influencia del padre Benito Jerónimo Feijóo en el pensamiento de Vaz Ferreira, específicamente en sus obras Teatro crítico y Letras eruditas.

Carlos Benvenuto, autor cuyos ensayos "Problema de la lógica, problema del hombre" y "Materiales para una lógica de lo concreto" fueron publicados en la revista Hiperión, planteó el concepto de una lógica de lo concreto, que también puede entenderse como una lógica de la razón, influida por las ideas de Vaz Ferreira. Sus obras fueron mencionadas previamente por Ardao en su libro "La filosofía en el Uruguay del siglo XX" (México, 1956), donde destaca los aportes de Benvenuto en la revista montevideana Hiperion durante las décadas de 1930 y 1940. Las ideas de Benvenuto se inspiraron en el movimiento contemporáneo más amplio hacia lo concreto, a partir de pensadores como James, Whitehead, Chestov, Jaspers, Marcel, Wahl y el existencialismo en general. En una cita hecha por Ardao, Benvenuto enfatizó la inevitabilidad y la fundamentalidad de la lógica en la naturaleza humana, afirmando que es imposible existir como ser humano sin ella. Sin embargo, también reconoció el peligro de confiar excesivamente en la lógica, que puede conducir al pensamiento abstracto y la decadencia. Benvenuto argumentó que si bien la lógica es necesaria y beneficiosa, es aún más crucial examinar de forma crítica las

abstracciones y evaluar las herramientas ideoverbales que usamos para navegar por la vasta e infinita realidad. Esta es la esencia de su visión de una lógica viva, concreta e integrada. Ardao analiza la exploración de Julio Paladino de su obra La Lógica Viva y el concepto de sofistería, subrayando el papel significativo que juega el capítulo final titulado "Racionalidad".

En su obra "Nueva interpretación de la filosofía del derecho" publicada en 1956, Luis Recaséns Siches introduce el concepto de lógica de lo razonable, que profundiza en su ensayo "El Logos de lo Razonable como base para la interpretación jurídica". Según Siches, las lógicas tradicionales, como las desarrolladas por Aristóteles, Bacon, Stuart Mill e incluso Husserl, se centran principalmente en estudiar las conexiones ideales que sirven como herramientas necesarias para comprender tanto las realidades naturales como las ideas abstractas. Sin embargo, Siches argumenta que estas lógicas por sí solas no abarcan la totalidad de la lógica, sino que representan una mera fracción del logos general. Afirma que existen otras dimensiones de la lógica, como la lógica estimativa, la lógica de la finalidad, la lógica de la acción y la lógica experimental. A pesar de operar dentro de diferentes ámbitos de aplicación y validez, Siches sostiene que estas lógicas alternativas son igualmente lógicas por naturaleza, comparables a la tradición aristotélica.

Es importante reconocer la trascendencia y originalidad de la obra de Luis Recaséns Siches, particularmente su discusión sobre la "Lógica de los problemas humanos" en su publicación titulada "Diánoia" en México en 1962. Dentro de esta obra, Siches destaca la existencia de diversas doctrinas relativas al proceso de razonamiento, como la lógica de la razón misma, la lógica de la razonabilidad, la lógica experimental y la razón vital. Curiosamente, también introduce el concepto de la lógica de la razón histórica como un factor adicional que merece una cuidadosa consideración y atención, no solo de los historiadores sino también de un público más amplio.

Explorar este tema implicaría profundizar en múltiples áreas de estudio, como la psicología, la sociología y la historia. Abarca el examen tanto de la memoria individual como de la memoria colectiva, que incluye los recuerdos de los seres humanos individuales y los recuerdos de una comunidad a lo largo de generaciones. Esta memoria a largo plazo de una comunidad a menudo se considera al examinar sus raíces históricas y conexiones intergeneracionales. Para comprender completamente este tema, habría que considerar los trabajos de estudiosos como Braudel, así como la literatura y la historia de

los últimos tiempos y el presente. Esto requeriría profundizar en un cuerpo de investigación separado, más allá del alcance del trabajo actual, mientras permanece dentro del ámbito de la filosofía de la historia.

Según Ardao, las lógicas no formales se centran principalmente en la acción humana. Estas lógicas suelen estar relacionadas con dominios legales y morales, como la ética, que implican razonamientos basados en la inteligencia. Así lo ejemplifica la obra de Recaséns en su artículo titulado "Experiencia jurídica, naturaleza de la cosa y lógica razonable". En este artículo, Recaséns explora cómo se pueden aplicar las lógicas no formales para comprender las experiencias jurídicas y la racionalidad detrás de ellas.

El concepto de lógica razonable, también conocida como lógica de lo razonable, es parte integral del campo más amplio de la Lógica de la Inteligencia. Este campo abarca varias teorías y enfoques, incluyendo la razonabilidad histórica, la Teoría de la Argumentación concreta y gradualista, la Lógica Vaga y la Lógica Difusa. Una teoría específica dentro de este campo es la Teoría de la Argumentación, que fue desarrollada por la cadena polaco-belga Perelman y actualmente se considera una rama de la Lógica.

En 1974, Pierre Oléron introdujo el concepto de dicotomía concreto-abstracto dentro de la Teoría de la Argumentación. Esta dicotomía se propuso para comprender mejor y dar cuenta de los diferentes matices y variaciones entre la inteligencia concreta y la inteligencia abstracta. La inteligencia concreta se refiere a la inteligencia práctica que involucra habilidades sensoriomotoras y conocimiento empírico. Por otro lado, la inteligencia abstracta se refiere a la inteligencia teórica que es de naturaleza racional, lógica y formal. En general, la Lógica de la Inteligencia explora los diversos aspectos del razonamiento y la inteligencia, considerando tanto perspectivas históricas como teorías más contemporáneas como la Teoría de la Argumentación. La dicotomía concreto-abstracto propuesta por Oléron sirve como marco para comprender mejor las diferentes manifestaciones de la inteligencia y cómo contribuyen al campo general de la lógica.

En su obra "La Argumentación", publicada en 1983, Oléron profundiza en la naturaleza de la argumentación. Destaca el conflicto entre la necesidad de un razonamiento riguroso y la naturaleza imprecisa de los conceptos involucrados en la argumentación. Argumenta que es un error creer que las actividades intelectuales se basan únicamente en conceptos que pueden definirse con precisión. En realidad, el

ámbito intelectual está lleno de conceptos imprecisos cuyos límites no se pueden definir claramente. Estos conceptos no son rigurosos, al igual que los conceptos que se encuentran en los sistemas lógicos formales o matemáticos, donde el énfasis en el rigor se asocia a menudo con la falta de sustancia concreta. Oléron utiliza el ejemplo de los números para ilustrar la precisión de los conceptos. Los números son precisos porque no se refieren a ningún objeto específico y su definición es inequívoca. Sin embargo, no se puede aplicar el mismo nivel de precisión a todos los conceptos del universo intelectual.

Muchos conceptos son vagos y carecen de límites definidos, lo que requiere un equilibrio entre un razonamiento riguroso y la aceptación de su naturaleza imprecisa en la argumentación. En su discusión sobre inteligencia y razón, Pierre Oléron reconoce la similitud entre los dos conceptos y explora las diferentes formas de inteligencia. Señala que los psicólogos han identificado dos categorías principales de inteligencia, que se pueden describir utilizando varios términos que son algo intercambiables, pero con ligeras diferencias de connotación. La primera categoría a menudo se denomina inteligencia concreta, práctica, sensoriomotora, empírica o incluso técnica. La segunda categoría, por otro lado, se describe como inteligencia abstracta, teórica, sistemática, racional, lógica o formal. Oléron prefiere centrarse en la dicotomía concreto-abstracto pero considera que los otros términos son aproximadamente equivalentes.

Asimismo, continúa explicando su teoría de la argumentación con más detalle, enfatizando que los conceptos utilizados en la argumentación y el razonamiento no son precisos. Esta falta de precisión surge del hecho de que estos conceptos están asociados con una realidad multifacética que está intrincadamente interconectada. Además, estos conceptos provocan diferentes reacciones en las personas que los encuentran y los manipulan. Es importante resaltar que este argumento pertenece específicamente a los campos de la economía política, la sociología y la política.

Kosko afirma ser un precursor de la lógica difusa, cuyas raíces se remontan al filósofo Bertrand Russell quien, en la década de 1920, se refirió a la idea de la lógica polivalente al afirmar que "todo es vago hasta el punto de que no te das cuenta hasta que lo sabes". tratar de precisarlo ". Además, Kosko se inspira en Max Black, un filósofo cuántico que, en 1937, publicó un artículo titulado "Vaguedad: un ejercicio de análisis lógico", que explora la naturaleza de la vaguedad. Otra figura influyente en el desarrollo de la lógica difusa, según Kosko, es Lofti Zadeh, un ingeniero iraní que recibió su

educación en Azerbaiyán. Más tarde, Zadeh se convirtió en profesor en la Universidad de Berkeley y fue autor de los artículos "Conjuntos borrosos" en 1965 y "Conjuntos borrosos y aplicaciones" en 1987.

Kosko destaca las contribuciones de Zadeh como significativas en el avance de la comprensión y la aplicación de la lógica difusa. En su libro "Pensamiento borroso", el filósofo estadounidense Bart Kosko analiza el concepto del principio borroso, que afirma que todo se puede medir en un espectro o un grado. Este libro explora específicamente cómo se aplica este principio a las experiencias humanas y cómo la borrosidad impregna nuestra percepción del mundo. Kosko argumenta que una vez que nos alejamos del ámbito estructurado de las matemáticas, nos enfrentamos a la borrosidad inherente que caracteriza la realidad. Ardao destaca que la Teoría de la Argumentación, la Lógica Vaga y la Lógica Difusa forman parte de un campo más amplio conocido como la lógica de la inteligencia. El propio Ardao participa activamente en este campo.

Mientras que las lógicas no formales se centran principalmente en la acción humana y, a menudo, se ocupan de cuestiones legales y morales, así como de la ética que rodea a la inteligencia, existen otras lógicas que prestan atención al orden ontológico de las entidades e incluso a la propia entidad. Estas lógicas apuntan a comprender la metafísica de la inteligencia, que se rige por la idea de las cuestiones de grado y la gradación del asentimiento en relación con la experiencia de vida del objeto. Esta perspectiva ha sido explorada por varios pensadores a lo largo de la historia, entre ellos Max Scheller, Francisco Romero, Nicolás Hartmann, Miró Quesada, Zubiri y, más recientemente, Ardao. A través de sus aportes, se ha desarrollado y objetivado una ontología de la inteligencia, en la que Vaz Ferreira y Recaséns Siches también juegan un papel importante en este desarrollo.

En 1952, Francisco Romero discutió el concepto de espiritualidad y su papel en completar y perfeccionar la naturaleza humana. Según Ardao, la Teoría del hombre de Romero se considera su obra más significativa. Romero argumentó que la razón y la inteligencia deben distinguirse entre sí. La razón, creía, es un aspecto fundamental de la inteligencia, pero no debe equipararse con la inteligencia misma. La razón se guía por los imperativos de identidad y transparencia, mientras que la inteligencia opera bajo la ley de la adaptación neutral a los objetos sin condiciones impuestas. Romero sugirió que la inteligencia tiene la capacidad de analizar y criticar la razón, superando sus limitaciones.

También señaló que la realidad muchas veces desafía la estricta racionalidad, pero la inteligencia aún puede comprender y manejar estos aspectos, aunque no satisfagan plenamente la demanda racional.

Transcurrida una década, Francisco Miró Quesada expresó en su lógica simbólica que el fracaso de las instituciones educativas tradicionales para hacer frente a la situación actual era resultado directo de la revolución lógica. Esto, creía, destacaba la urgente necesidad de reconsiderar y reexaminar los conceptos clásicos fundamentales. Al hacerlo, pretendía explorar todas las posibilidades intuitivas potenciales y descubrir un residuo intuitivo que nos obliga a reconocer la existencia de un proceso de razonamiento dinámico. Miró Quesada argumentaba que este proceso, por su complejidad y la ausencia de herramientas analíticas adecuadas, ha eludido la comprensión filosófica. En consecuencia, afirmó que es imperativa una reevaluación integral de la teoría de la razón.

En su trilogía Inteligencia sentiente (1980), Inteligencia y lógica (1982) e Inteligencia y razón (1983), Xavier Zubiri, reconocido filósofo español, plantea el concepto de inteligencia sensible. A través de su extensa exploración, finalmente establece una diferenciación definitiva entre inteligencia y razón. El innovador trabajo de Zubiri ahonda en las profundidades de la cognición humana, arrojando luz sobre las complejidades y matices de nuestras capacidades intelectuales. Al diseccionar el intrincado funcionamiento de la inteligencia sensible, ofrece una nueva perspectiva sobre cómo nuestras mentes perciben, procesan y comprenden la información. Además, el minucioso análisis de Zubiri le lleva a desentrañar las distintas características que diferencian a la inteligencia de la razón, proporcionando así una inestimable comprensión de la naturaleza del pensamiento humano. Con su trilogía, Zubiri no solo amplía nuestra comprensión de la inteligencia, sino que también desafía las nociones convencionales de la razón, invitándonos a embarcarnos en un viaje transformador de autorreflexión y crecimiento intelectual.

Ardao se basa en los argumentos anteriores y comparte sus propias ideas. Reitera el dilema epistemológico que rodea a la razón y su significado en el proceso de inferencia. Profundizando en este tema, Ardao se pregunta si el razonamiento, predominantemente enraizado en la lógica, no es inherentemente fundamental o innato, sino más bien un producto de factores externos.

Es evidente que las lógicas formales y no formales, en particular las que se identifican como flexibles, derivan sus juicios y tesis de un “razonamiento más flexible” que supera no sólo la lógica silogística sino también la de las ciencias físico-matemáticas. Este tipo de razonamiento es ejercido abundantemente por la conciencia natural, así como por el razonamiento filosófico y científico. Hay varias propuestas, pero todas coinciden en que este tipo de razonamiento implica el uso de elementos afectivos y activos, en diversos grados, combinados o integrados con el razonamiento estricto. Ardao argumenta que la conciencia natural distingue instintivamente entre razón e inteligencia, suavizando así la distinción entre las dos en su duplicación propuesta. La conclusión de Ardao es clara: los términos razonar y razonar son esencialmente sinónimos, pero conviene reservar "razonamiento" para la lógica formal rigurosa (lógica de la razón) y "razonamiento" para la lógica no formal flexible (lógica de la inteligencia). Lo reafirma al enfatizar la conexión intrínseca entre su epistemología y su ontología, confirmando así la unidad fundamental del pensamiento filosófico de Arturo Ardao. Esta unidad probablemente se atribuya a una inclinación natural de la conciencia, lo que ha llevado al uso generalizado de estas terminologías.

Ardao analiza las cualidades que él cree que definen la inteligencia al tiempo que se asegura de que la razón no se vea socavada de ninguna manera. Paralelamente, destaca las características y atributos de la razón. La inteligencia, que es una cualidad extraordinariamente única que poseen los seres vivos, abarca tanto la comprensión innata como la naturaleza instintiva, al mismo tiempo que evoluciona para incluir la capacidad de razonar y analizar.

La inteligencia y la experiencia no solo tienen un significado similar, sino que también comparten una conexión fundamental, al igual que las palabras que tienen sonidos u ortografías similares. La inteligencia, que es esencialmente una forma de movimiento, no solo genera armonía sino que también fomenta un sentido de camaradería con la vida misma. Su ámbito preferido es el de la calidad, que siempre posee cierto nivel de resonancia emocional, inflexión dinámica e inclusión. La inteligencia valora los argumentos lógicos convincentes y posee una naturaleza flexible, inteligente y competente.

Se caracteriza por poseer un conocimiento profundo de la psicología. Abarca conceptos como la equidad, la meditación, las complejidades del movimiento y los

matices de varias situaciones. Además, abarca los aspectos lógicos y racionales del razonamiento. Finalmente, un aspecto crucial a tener en cuenta es que el arte es tanto una creación como una expresión de inteligencia, y su consumo es una parte integral de apreciar y utilizar el intelecto.

La perspectiva de Heidegger sobre el tiempo y la conciencia ofrece información sobre la naturaleza de la existencia, específicamente a través de un examen de cómo se desarrolla la conciencia humana a lo largo del tiempo. Por otro lado, el enfoque de Ardao se centra en los aspectos espaciales e históricos de la psique y la inteligencia humanas, que forman la base de su propia comprensión de la ontología. Ardao sostiene que la inteligencia opera de una manera no lógica, distinta del orden lógico dictado por la razón, y ha logrado articular y dilucidar este concepto en su obra filosófica.

Validación de los aportes de Ardao

El método de interpretación de la filosofía conocido como enfoque "histórico" es crucial para comprender las verdades de la filosofía como verdades circunstanciales. En lugar de tratar las ideas filosóficas como conceptos abstractos con reclamos de eternidad, este método considera las ideas dentro de su contexto histórico. Enfatiza la conexión entre las ideas filosóficas y otras expresiones culturales que han surgido junto a ellas. Los filósofos, los conceptos y las verdades de la filosofía se ven como reflejos de una cosmovisión particular, en la que juegan un papel diversas formas de cultura.

Según Bernhard Groethuysen, los filósofos no observan simplemente el mundo tal como es, sino el mundo en el que ellos y sus contemporáneos habitan, el mundo espiritual que es el hogar de todos ellos. Este mundo existe antes de cualquier interpretación filosófica, tomando varias formas, una de las cuales es la filosofía. Sin embargo, más allá de estas formas, hay una forma distinta en la que ciertos individuos sienten el mundo y experimentan la vida, lo que influye en sus ideas. Por lo tanto, para comprender verdaderamente una filosofía, uno debe indagar sobre el trasfondo del que surge: cómo vivieron los autores de esa filosofía, qué sintieron, qué desearon, qué soñaron y qué desafíos enfrentaron.

La interpretación de las ideas filosóficas sirve como vía para comprender a los individuos que hay detrás de ellas. El enfoque no radica únicamente en las ideas en sí,

sino en las razones que llevaron a estos conceptos filosóficos. Estas razones se pueden encontrar en la historia, específicamente en la historia de la cultura donde existieron estos individuos y en sus propias biografías personales. Por lo tanto, es necesario un enfoque histórico en el estudio de la filosofía, tal como se ha aplicado a otras formas de expresión cultural como el arte, la religión, la política y el lenguaje. La filosofía sólo puede comprenderse verdaderamente dentro de su contexto histórico.

Es importante reconocer que un pensador filosófico no es inmune a la influencia de diversas circunstancias. De hecho, estas circunstancias juegan un papel importante en la formación y cambio de sus pensamientos. Esta noción es particularmente evidente cuando se examina la historia de la filosofía a través del método histórico. Al estudiar un pensador o una doctrina, este método también se aplica a conceptos y filosofías específicas. Curiosamente, estos conceptos a menudo mantienen la misma forma a lo largo de la historia de la filosofía pero poseen significados completamente diferentes y contenido diverso. Este campo académico buscó demostrar la existencia de enfoques teóricos que se originaron a partir de los problemas específicos que enfrentan los hombres y mujeres latinoamericanos. En particular, se centró en la búsqueda de la emancipación mental y política de las metrópolis coloniales. Según Zea, las Ideas latinoamericanas se pueden dividir en varias etapas distintas, cada una moldeada por las circunstancias históricas que prevalecieron durante su formación.

La primera etapa, conocida como los románticos, surge en el siglo XIX y principios del XX. Durante este período, cobraron protagonismo pensadores que rechazaban el pasado histórico al considerarlo como una representación de la dominación. La segunda etapa, conocida como los constructores, coincidió con el mismo período y se prolongó hasta el siglo XX. Los constructores se preocuparon principalmente por un nuevo orden inspirado en los avances y principios del positivismo, que se consideraba un sistema científico moderno. Por último, la etapa contemporánea puede verse como la antítesis de los constructores. Se caracteriza por la reflexión sobre los errores del pasado y la búsqueda de soluciones dentro de las realidades únicas de América Latina.

Esta etapa está impulsada por el deseo de superar las imposiciones de la dominación en todos sus aspectos. Ahora, profundicemos en la creación del pensamiento latinoamericano, que es una idea única de América y parte integral de su historia. Leopoldo Zea, en el prólogo de su obra "Pensamiento latinoamericano", reconoce el

esfuerzo de numerosos intelectuales, entre ellos Arturo Ardao, que se dedicaron a analizar las ideas de los individuos latinoamericanos. Sus esfuerzos apuntaron a encontrar significado y propósito en estas ideas, lo que llevó a la creación de la Cátedra de Historia de las Ideas Latinoamericanas. El significado de un concepto puede variar dentro de la misma cultura o entorno cultural debido a factores como la situación social, la educación y las creencias. Cada grupo interpreta un determinado concepto según sus propios intereses y perspectivas, como destaca Mannheim. Esta noción enfatiza la naturaleza subjetiva de los conceptos y la influencia de los factores sociales en su interpretación.

Dussell sostiene que la filosofía de la liberación otorga gran importancia a la mediación que brindan las ciencias humanas. Esta perspectiva enfatiza la necesidad de discernimiento y análisis crítico para situar nuestro conocimiento histórico y geocultural. Al participar en el proceso analéctico, que implica trascender las limitaciones de nuestra comprensión personal y comprometernos con el Otro, aquellos que son fundamentalmente diferentes a nosotros, Dussell cree que podemos expandir verdaderamente nuestra comprensión de la existencia e ir más allá de nuestro propio interés. Enrique Dussell, ampliamente considerado como la figura preeminente de la filosofía latinoamericana durante la segunda mitad del siglo XX, ofrece una propuesta innovadora para el desarrollo de una filosofía auténtica. Según Dussell, el verdadero crecimiento filosófico sólo puede lograrse a través de la liberación de las mentes de nuestro pueblo, un proceso que requiere alejarse del dominio europeo.

Esta noción forma la base de lo que él llama "Filosofía de la Liberación", un concepto explorado en su obra seminal, "V.A." (1973). La filosofía de Dussell está firmemente arraigada en las realidades tangibles y objetivas experimentadas por nuestras comunidades, y se basa en el enfoque interdisciplinario de las ciencias humanas y el método analéctico, como se describe en su libro, "Introducción a la Filosofía de la Liberación".

Sobre la base de las ideas expuestas por Zea, Dussell lleva su propuesta más allá y presenta un argumento convincente en contra de las opiniones de Leopoldo Zea. Kempff Mandredo, en contraste con la perspectiva de Zea, argumenta que no ha habido un desarrollo intelectual o un sistema filosófico coherente en el pensamiento latinoamericano, según la historiografía tradicional. Mandredo sugiere que las colonias

dentro de la región no progresaron al mismo ritmo, algunas recibieron una atención e inversión significativas de los colonizadores, mientras que otras fueron descuidadas en gran medida. La vida cultural de ciertos países sólo empezó a florecer con su independencia política. Al hacer esta afirmación, Mandredo niega esencialmente el carácter filosófico y las contribuciones significativas del continente americano.

Continuamos ahora con otra afirmación que enfatiza la importancia de abordar las cuestiones culturales antes que las filosóficas. Esta afirmación se justifica por la observación que hace Hegel de que la filosofía sólo surge cuando una forma de vida ha envejecido. Es como la lechuza de Minerva, que emprende el vuelo sólo en el crepúsculo. Sin embargo, es importante señalar que esta perspectiva es eurocéntrica, un punto de vista que Ardao desafiará más tarde en su intento de desacreditar cualquier forma de pensar basada en la teoría colonial.

Este rechazo del eurocentrismo se elabora más en el siguiente argumento presentado por Manfredo. Además, Manfredo sostiene que cada época y cada pueblo tiene su propia cosmovisión o filosofía ingenua. En el caso de América, esta cosmovisión existió hasta la llegada de los conquistadores. La historia de la filosofía en América Latina está así estrechamente entrelazada con la filosofía europea, a veces rezagada y otras veces poniéndose al día. El continente ha pasado por varios períodos filosóficos como el escolasticismo, el racionalismo y el positivismo, lo que indica que pronto puede entrar en una fase existencialista. Manfredo enfatiza que la filosofía, por sus problemas inherentes, es inherentemente universal y debe ser universalmente válida.

Manfredo sostiene que para comprender verdaderamente la dinámica de la comunicación cultural y sus implicaciones, se debe profundizar en los aspectos religioso, económico, político y sociológico. Destaca varios problemas que cree inherentes a este intercambio intercultural:

- En primer lugar, señala que la conquista y colonización de las Américas produjo un encuentro de culturas diversas -la indígena y la española- y plantea interrogantes sobre la medida en que se comunicaron e influyeron entre sí, así como el grado de reproducción cultural o prolongación que se produjo.
- En segundo lugar, la llegada de los occidentales, en particular de españoles y portugueses, tuvo un profundo impacto en el nuevo continente, configurando su

historia y dando origen al hombre americano. El dominio del espíritu imperante se vio eclipsado por la fuerza del nuevo espíritu que llegó de ultramar, lo que resultó en un choque de dos culturas que antes desconocían la existencia de la otra.

La perspectiva de Manfredo enfatiza la importante influencia de la cultura y el pensamiento europeos en las colonias. La asimilación de la herencia europea por parte de los mestizos y criollos resultó en el desarrollo de formas intelectuales en América, mientras que el elemento indígena tuvo un aporte limitado. Esto plantea la pregunta de qué significa ser estadounidense. Arturo Ardao, con sus ideas antropológicas, sostiene que el hombre latinoamericano no puede comprenderse cabalmente a través de un simple análisis científico basado en ideas europeístas. Él cree que estudiar la historia de las ideas es crucial para comprender los aspectos espaciales y temporales de la existencia humana y la autoconciencia. Las principales preocupaciones teóricas de Ardao giran en torno al antiimperialismo, la identidad nacional y la construcción de la conciencia latinoamericana.

Para abordar estas inquietudes, recopiló, tradujo y promocionó diversas obras intelectuales de Uruguay y América Latina. Esta recopilación, conocida como "el Milagro de Marzo", según Pablo Rocca, es un aporte importante. Manfredo hereda la idea de superioridad europea, que Dussell critica, donde Europa, como mente superior, tiene la autoridad para gobernar su periferia atrasada e irracional. Las palabras de Hegel, "El espíritu es el dominador del mundo", reflejan esta creencia.

La obra intelectual de Ardao se caracteriza por su método de desarrollar una tesis y sustentarla con datos precisos y contrapuntos. A menudo se centró en la disputa ideológica Norte-Sur entre América anglosajona y América Latina. Al brindar una narrativa clara y verificar sus ideas, Ardao pretendía demostrar los aportes del hombre latinoamericano a la humanidad, particularmente en la historia de las ideas. Uno de sus logros notables fue su búsqueda de la verdad a través del examen de conceptos, situaciones e ideas provenientes de individuos en diferentes espacios geográficos y períodos de tiempo. Ardao sostiene que el hombre latinoamericano existe dentro de un contexto geográfico específico que influye en sus costumbres, tradiciones y realidades políticas y económicas. Con el tiempo, América Latina ha buscado cada vez más soluciones autónomas, alejándose de la influencia colonial de España y Portugal.

Contexto: obra de Ardao

Examinar los hitos de esta trayectoria es un esfuerzo gratificante. En la fase pluricultural del pensamiento uruguayo encontramos huellas del "artiguismo", los acalorados debates entre espiritistas y positivistas de fines del siglo XIX, el ambiente cultural del siglo XIX, las ideas de José E. Rodó y Carlos Vaz Ferreira, y la influyente "Generación Crítica". El semanario Marcha sirvió como centro de intercambio cultural e incubó el pensamiento de Arturo Ardao y otros autores preocupados por cuestiones intelectuales. Incluso hoy en día, todavía hay autores involucrados en estas controversias en curso.

La obra de Ardiana se puede categorizar en tres grandes áreas: historiadora de las ideas en Uruguay y América Latina, periodista político-cultural y filósofa. A pesar de los diferentes enfoques, existe un hilo común que recorre todo el trabajo Ardiano, enfatizando la interconexión de estas áreas. El análisis sobre la historia del pensamiento comienza durante la época colonial, pero nuestro enfoque principal estará en su desarrollo desde mediados de la década de 1960 en adelante.

Es fascinante observar cómo el pensamiento uruguayo se ha comprometido consistentemente con las realidades culturales, políticas, económicas y sociales tanto dentro del país como en relación con el continente desde la época de la emancipación hasta la actualidad. Este compromiso se manifiesta en diversas formas, como corrientes intelectuales, disputas, controversias, proyectos de cambio y reflexiones conceptuales. Estas expresiones han moldeado el pasado e influido en el desarrollo actual del pensamiento uruguayo. Para comprender cómo se configuró este pensamiento nacional y latinoamericano en la obra de Arturo Ardao, debemos rastrear su recorrido intelectual. Sus primeras reflexiones escritas se remontan a 1937, con su obra sobre la evolución genealógica de la vida de Basilio Muñoz, figura destacada de la historia uruguaya. Dos años después, en 1939, Ardao conecta la vida de Muñoz con los aspectos más maduros de la izquierda uruguaya. A partir de ese momento, Ardao se enfoca en dos aspectos principales de su quehacer intelectual: estudiar los temas del pensamiento en lengua española, dentro de Uruguay y América Latina, y desarrollar sus propias ideas filosóficas, particularmente dentro del ámbito de la Antropología Filosófica.

Las obras de Arturo Ardao se pueden distinguir por dos aspectos importantes. En primer lugar, pone gran énfasis en la historia del pensamiento uruguayo y latinoamericano, que analiza con su particular perspectiva. En segundo lugar, desarrolla su propia filosofía, arraigada en una perspectiva naturalista personal y una antropología filosófica, que era bastante popular en ese momento. Ardao cree firmemente en el criterio de la independencia intelectual, afirmando que Europa ya tiene poco que enseñar a América. Sostiene que España va a la zaga de otras literaturas europeas, pero no en comparación consigo misma. Carlos Real de Azúa califica la contribución de Ardao a la Historia de las Ideas en Uruguay como "rigurosa y metódica como pocas", particularmente en el terreno de las tareas filosóficas y religiosas.

Ardao desempeñó un papel significativo en el redescubrimiento y la utilización de su propio pensamiento por parte de América, incorporándolo a su desarrollo histórico. Esto fue impulsado por el crecimiento interno y las exigencias sociopolíticas de la época. Las investigaciones de Ardao, compiladas en libros que hoy se han convertido en clásicos en la materia, aportaron reflexiones fundacionales a su propia elaboración histórico-filosófica. Como resultado, logró una proyección continental y sus obras siguen siendo influyentes en la disciplina de la Historia de las Ideas.

La filosofía preuniversitaria

La figura más destacada en la enseñanza de la filosofía en Uruguay fue José Benito Lamas, quien ocupó la cátedra de manera intermitente desde 1803 hasta 1836. Lamas enfatizó la escolástica en sus enseñanzas, a pesar de la recomendación de utilizar las obras de Lógica y Metafísica de Condillac. Otro profesor, Alejo Villegas, trajo algunas ideas eclécticas a los cursos de Lógica, desviándose de la física de Aristóteles y adoptando las teorías modernas de Copérnico, Kepler y Newton.

En cuanto a la filosofía preuniversitaria en Uruguay, se distancia del historicismo y no pretende crear una filosofía de la historia americana. Es de destacar la distinción entre "filosofía americana" y "filosofía de lo americano", criticando el "error teórico" de Alberdi en su Programa de 1840. Las ideas filosóficas son las más abstractas y fundamentales, sirviendo de base para todos los demás tipos de ideas y la cultura en su conjunto. Por tanto, conviene que la Historia de las Ideas se centre en ellas en su análisis.

Es conveniente también señalar que en América Latina estas ideas se transmiten a través de generaciones intelectuales y mediadores influyentes como la educación y la política.

La educación superior en Uruguay comenzó a fines del siglo XVIII, durante un período de declive de la escolástica, y estuvo influenciada por las ideas liberales de la época. La primera cátedra de Filosofía Escolástica se estableció en Montevideo en 1787, impartida por Fray Mariano Chambo. Desafortunadamente, se sabe muy poco sobre las enseñanzas de Chambo, ya que solo ha sobrevivido un solo texto latino, centrado exclusivamente en la lógica y siguiendo el enfoque silogístico tradicional basado en las doctrinas de Duns Scotus.

Las ideas de varios movimientos intelectuales y filosóficos que se originaron en la región atlántica, particularmente en el eje Europa-América, han sido recibidas, adoptadas o adaptadas creativamente en Uruguay. Estas ideas, entre ellas la escolástica, la ideología, el sansimonismo, el racionalismo, el liberalismo, el espiritualismo y el positivismo, han influido mucho en el desarrollo histórico de Uruguay. Entre los diversos sectores de ideas, hay uno que ocupa una posición universal e influyente. Este sector son las ideas filosóficas, que poseen una fuerza motriz que configura y orienta el curso de la historia. El autor enfatiza la importancia de la inteligencia filosófica, que ofrece una visión global y una comprensión de la existencia humana.

Según el concepto de Historia de las Ideas de Ardao en 1987, el pensamiento filosófico tiene una influencia significativa sobre varias formas de inteligencia a lo largo de diferentes períodos de tiempo debido a su generalidad teórica. Esto sugiere que la Historia de las Ideas tiene como objetivo crear una comprensión integral del conocimiento, lo que lleva a una ruptura epistemológica. Como resultado, Ardao argumenta que la filosofía americana ganó autonomía espiritual, allanando el camino para la exploración de nuevas fronteras en inteligencia, como Geo Historia y Astro Historia. Estas ramas del pensamiento remodelan y reevalúan continuamente las ideas, proporcionando un marco para navegar a través de circunstancias en constante evolución. En última instancia, el propósito de este enfoque es guiar nuestra praxis ideológica al ofrecer ideas poderosas y perspicaces que puedan adaptarse a contextos cambiantes.

El positivismo filosófico

Esta obra (Batlle y Ordoñez y el positivismo filosófico), ahonda en la transformación ideológica de José Batlle y Ordoñez, destacado político y periodista conocido por su filiación con el positivismo filosófico. Si bien Arturo Ardao desafía esta caracterización con gran autoridad, es importante entender primero quién fue Batlle y Ordoñez. Sirviendo como presidente de Uruguay de 1903 a 1907 y nuevamente de 1911 a 1915, abogó por una agenda reformista y nacionalista durante una época de crisis en la sociedad oligárquica del país.

Su importancia histórica no puede pasarse por alto, ya que un análisis de sus ideas proporciona información sobre el desarrollo de un programa nacional en América del Sur en un período específico. Para probar la influencia del espiritismo en Batlle y Ordoñez, Ardao examina meticulosamente los escritos más significativos del autor, que en conjunto forman la base de lo que ahora se conoce como Batllismo. Se hace evidente que la exposición de Batlle y Ordoñez a las ideas positivistas durante su tiempo en Europa lo lleva finalmente a un catolicismo racionalista a su regreso.

Esta transformación se destaca particularmente a través de su papel al frente de la resistencia contra las reformas universitarias de 1890, donde se encuentra alineándose con católicos, espiritistas y positivistas. Esta controversia entre espiritistas y positivistas finalmente da forma a sus creencias espiritistas en evolución. El espiritualismo de Batlle y Ordoñez evoluciona rápidamente hacia el krausismo ético-jurídico, fuertemente influido por el erudito alemán Enrique Ahrens (1808-1874).

Los cursos de Derecho Natural a los que asiste Batlle y Ordoñez dejan un profundo impacto en él, infundiendo su comprensión de la ciencia política y la reforma social con una dimensión espiritual. En esencia, queda claro que hay un malentendido al presentar el positivismo como una solución a posiciones que son inherentemente contradictorias con las creencias de Batlle y Ordoñez. Esta mala interpretación proviene de una falta de conocimiento sobre las diversas corrientes intelectuales dentro del pensamiento de Batlle y Ordoñez.

Capítulo 3

Ardao: *Génesis de la idea y el nombre de América Latina*

El nombre América Latina surge como resultado de las complejas circunstancias históricas, particularmente el dominio del Norte sobre el Sur en el hemisferio, que incluyó la anexión de Texas, la invasión y desmembramiento de México y las incursiones centroamericanas de Walker. Esta creación terminológica fue una respuesta a la intensa especulación étnico-cultural del historicismo romántico. El contraste entre América Latina y la América Sajona, atribuida a América del Norte, es fundamental para captar el verdadero significado de la latinidad asignada a nuestra América.

América Sajona y América Latina son conceptos correlativos que no pueden explicarse sin la antítesis entre las "dos Américas" e históricamente inseparables. La reconstrucción de esta creación terminológica no aboga ni compite con los términos Iberoamérica e Hispanoamérica, ni implica el debate trasnochado sobre los respectivos valores del sajón y el latín o el manejo de las categorías raciales. En cambio, ayuda a aclarar el pasado, el presente y el futuro de esta correlación dinámica.

Cualesquiera que sean los criterios o preferencias, es innegable que la conciencia latinoamericana encierra connotaciones específicas de historia continental y universal. Estas connotaciones han dado forma y continúan dando forma a la forma en que América Latina actúa y se percibe a sí misma, dándole un tono y un alcance psicológico distintos. Esta conciencia difiere no sólo de la conciencia iberoamericana e hispanoamericana sino también de la conciencia americana más amplia en su sentido hemisférico. Es importante resaltar la significativa influencia que tuvo el concepto y nombre de América Latina en la idea de unidad continental durante la segunda mitad del siglo XIX.

La noción tradicional de unión hispanoamericana dio paso paulatinamente a la noción de unión latinoamericana. Esta influencia se reflejó en varios aspectos de la cultura, siendo la literatura particularmente significativa. Fue durante este período que surgió el término "literatura latinoamericana". Como apéndice hemos incluido varias piezas documentales completas o fragmentadas. Creemos que la reproducción de estas piezas es fundamental para recuperar nuestra memoria histórica perdida y lograr un conocimiento más profundo de nosotros mismos. Al hacerlo, hemos seguido la norma

establecida por Groethuysen, que enfatiza la importancia de imprimir documentos similares del pasado para traerlos de vuelta a la conciencia histórica actual.

América Latina: la idea

Si bien la reflexión europeísta a menudo se entrelaza con el americanismo debido a sus interdependencias conceptuales e históricas, también existe de forma independiente dentro del pensamiento intelectual europeo. Algunos pueden percibir un interés en la Idea de América como indicativo de una perspectiva cultural marginal, separada de las perspectivas universales. Sin embargo, Europa, como América, enfrenta su propia crisis de identidad regional y debe clarificar su propia Idea mientras conserva su tradición universalista.

Curiosamente, la contemplación de la Idea de América es paralela a la contemplación de la Idea de Europa por parte de los europeos. Ambos temas surgen de los desafíos críticos que enfrenta la cultura occidental en relación con el antiguo dualismo Este-Oeste y la dinámica moderna Europa-América. En consecuencia, ambos temas plantean cuestiones ontológicas sobre la esencia y existencia de Europa y América.

La reflexión sobre América, conocida como americanismo, ha estado presente desde los primeros días del descubrimiento y conquista de América. Inicialmente, fue una contemplación necesaria para la conciencia europea, pero finalmente se volvió esencial también para la conciencia estadounidense. A lo largo del tiempo, esta reflexión no sólo ha crecido en cantidad sino que también se ha diversificado en calidad, siguiendo los aspectos naturales e históricos del hemisferio. Este proceso ha llevado al surgimiento del tema de la Idea de América, que ha sido explorado a través de diversas disciplinas filosóficas como la historia, la cultura, la antropología y la ontología.

El concepto de Idea de América ha sido abordado desde varias perspectivas, examinándolo de diferentes maneras, incluyendo su descubrimiento, su designación como Nuevo Mundo, su significado geográfico e histórico, su representación en las utopías sociales y sus realidades antropológicas. También se ha analizado en términos de relaciones hemisféricas, tanto en el aspecto cultural como en el jurídico-político. A lo largo de todos estos enfoques, la historia ha servido como base para estos análisis. Sin embargo, es importante señalar que estos estudios no se han ceñido estrictamente a métodos

historiográficos, ya que han tenido como objetivo explorar marcos teóricos y extraer conclusiones.

El estudio de la Idea de América no puede circunscribirse a una sola disciplina, ya sea científica o filosófica, ya que la noción misma de idea abarca varios niveles, que van desde el lógico hasta el metafísico, lo que permite diversas interpretaciones y debates. A pesar de la falta de unidad conceptual y metodológica, la literatura sobre el tema ha sido valiosa para revitalizar y enriquecer diferentes campos del conocimiento y ha contribuido significativamente al desarrollo de un sentido de conciencia estadounidense, tanto dentro como fuera de América. No obstante, el foco de esta discusión es más estrecho, pasando de la Idea de América a la Idea de América Latina.

Es evidente que el segundo se engloba dentro del primero. Por lo tanto, es necesario abordar principalmente la Idea de América Latina, reconociendo el contexto más amplio de la Idea de América. Antonio Gómez Robledo, filósofo mexicano, alguna vez propuso la exploración de algún aspecto de la Idea de América, reconociendo su vastedad y potencial, que sirve de inspiración a este programa generacional. Desde una perspectiva lógica e histórica, es válido considerar la Idea de América Latina como uno de los muchos sectores que componen la Idea de América más amplia, lo que amerita una mayor exploración y análisis.

El objetivo primordial de este lugar no es simplemente arrojar luz sobre un sector específico de la Idea general de América, sino contribuir a una comprensión más profunda del propio concepto de América Latina. Al explorar la idea de latinidad dentro de una de las subaméricas, nuestro objetivo es investigar la esencia de América Latina como una entidad continental distinta.

Con el tiempo, el término "América Latina" ha evolucionado para representar no solo un subcontinente, sino una entidad continental autónoma, similar a Europa, Asia, África o América del Norte. Sin embargo, la imprecisión histórica que rodea a este concepto ha causado confusión y requiere un examen más detenido. Al profundizar en este tema, podemos comprender mejor los cambios y transformaciones significativos que sufrió la cuestión tradicional de la identidad continental durante la segunda mitad del siglo XIX.

La idea y el nombre de América surgieron rápidamente después del Descubrimiento, que culminó con el establecimiento del nombre "América" solo tres décadas después. Inicialmente no existía ni el nombre ni el concepto de América. Fue solo en las etapas posteriores que la idea de América comenzó a tomar forma, seguida del surgimiento de su nombre definitivo. Esta progresión es evidente en la sucesión de términos utilizados para describir las tierras descubiertas por Colón: Indias, El Nuevo Mundo y, finalmente, América. Colón inicialmente se refirió a las tierras que encontró en 1492 como las Indias, reflejando la creencia de que eran parte de Asia, sin saber que constituían un continente completamente separado. Esta perspectiva persistió incluso después de su muerte en 1506. Así, durante esta primera etapa, Europa no tenía concepto ni nombre para América.

El segundo período de la historia se atribuye inequívocamente al renombrado explorador Américo Vespucio, quien se embarcó en un viaje innovador entre 1501 y 1502 con el único propósito de desentrañar los enigmáticos misterios del Río de la Plata y la fascinante costa sur del Atlántico. Fue durante esta audaz expedición que Vespucio, con su determinación inquebrantable y su espíritu inquebrantable, dejó una marca indeleble en los anales de la exploración y el descubrimiento. Sus hallazgos innovadores y astutas observaciones no solo arrojaron luz sobre los territorios inexplorados, sino que también allanaron el camino para que futuros exploradores y cartógrafos exploren y mapeen las vastas extensiones de esta región inexplorada.

El compromiso inquebrantable de Vespucio de desentrañar los secretos del Río de la Plata y la costa sur del Atlántico ha grabado para siempre su nombre en los anales de la historia como pionero y pionero, cuyas inmensas contribuciones han dado forma a nuestra comprensión del mundo que habitamos. En la carta del Mundus Novus de 1503, también conocido como el Nuevo Mundo, el hombre europeo tenía una idea revolucionaria de una nueva parte del mundo que era diferente de Europa, Asia y África.

Este concepto de América como un Nuevo Mundo, en contraste con el Viejo Mundo, nació verdaderamente. Esta revelación en 1503 fue aún más notable que la revelación de 1492 de una ruta hacia el oeste a la antigua Asia, que luego se demostró que era incorrecta. Como resultado, solo cuatro años después, en 1507, el continente recién descubierto recibió el nombre de América, en honor al desarrollador. Esto marcó la finalización de la tercera etapa del proceso, donde el nombre encarnaba la idea.

El término "Nuevo Mundo" apareció por primera vez en 1503, once años después del descubrimiento físico, y gradualmente se volvió irreversible con el tiempo, siendo utilizado en varios escritos y mapas. El término no solo clasificaba la tierra recién descubierta como Mundo, sino que también la calificaba como Nueva, destacando su relación dialéctica con el Viejo Mundo, abarcando aspectos geográficos, históricos y filosóficos. Este término ha perdurado a través de los tiempos y cualquier exploración de la Idea de América debe tenerlo en cuenta. Sin embargo, debido a su naturaleza descriptiva, no era adecuado como nombre sustantivo para determinar un gentilicio. El profundo impacto de la revelación de 1503 generó el nombre definitivo de América, exactamente 15 años después del Descubrimiento. Este nombre provocó una serie de transformaciones intelectuales en la conciencia occidental, a partir del momento en que la palabra América se escribió por primera vez junto con las de Europa, Asia y África.

Para Ardao, El término "Nuevo Mundo" se puede usar para describir y explicar las Américas, pero el término "Indias" no era adecuado y no sobrevivió. La Corona española usó el término "Nuevo Mundo" durante la época colonial, pero se limitó a sus posesiones. Las Indias Occidentales todavía existen como nombre de las Antillas Británicas. Las Américas son un todo unificado, pero también tienen partes diferentes. Existen diferentes pluralismos dentro de las Américas basados en factores geográficos, políticos, lingüísticos, culturales y étnicos. Es importante tener esto en cuenta al estudiar las Américas.

Ardao, considera tener presente los siguientes aspectos:

- En primer lugar, cabe señalar que América puede considerarse plural cuando se ve desde un punto de vista geográfico. En el sentido más estricto, abarca América del Norte, América Central y América del Sur, cada una con sus propias características distintas y variaciones en la terminología. Históricamente, esta pluralidad a menudo se simplificaba a solo dos términos: América del Norte, que también incluye América Central, y América del Sur. Esta dualidad es otra forma de expresar la división entre las regiones norte y sur del continente.
- Otra pluralidad geográfico-política se deriva de la forma dual de esta pluralidad estrictamente geográfica. América del Norte incluye los Estados Unidos y Canadá; América del Sur que se extiende desde México hasta Tierra del Fuego inclusive.

Aquí la dualidad se logra a través de la expansión del término “Sur” para incluir no solo América Central sino también parte de América del Norte geográfica, como México. Es importante tener esto en cuenta porque al final de la colonia, en el momento de la independencia, más tarde y aún hoy, el término América del Sur es utilizado para designar políticamente a toda la porción del hemisferio que se encuentra el sur de los Estados Unidos. Es una convención espontánea, nacida por obvias razones históricas, sin cuyo reconocimiento muchos textos de todo tipo, pasados y presentes, carecerían de sentido.

- La diversidad de lenguas europeas oficiales en Europa no sólo refleja las pluralidades geográficas y geográfico-políticas, sino que también contribuye a la pluralidad lingüístico-cultural. Al hablar de la entidad cultural generada por estos idiomas, el enfoque se centra principalmente en cuatro Américas: la de origen inglés, francés, español y portugués. Algunos también incluyen un origen holandés y danés, lo que eleva el total a seis. Sin embargo, este arreglo ignora la existencia de muchos otros idiomas coexistentes, incluidos los idiomas indígenas que también son oficiales en algunas regiones, así como los idiomas europeos, africanos y asiáticos que se hablan en las comunidades de inmigrantes. Esta diversidad lingüístico-cultural también tiene implicaciones políticas. Inicialmente, el sistema de denominaciones de idiomas estuvo fuertemente influenciado por la posesión colonial de los imperios europeos. Sin embargo, incluso después de lograr la independencia, se siguen utilizando los términos "América española" o "América portuguesa", refiriéndose a las áreas culturales asociadas con estos idiomas más que a sus orígenes coloniales. Estas cuatro Américas mencionadas anteriormente se consideran las más significativas desde la perspectiva que se discute.
- El concepto al que pretende llegar Ardao, es el de pluralidad etnocultural que le precede directamente, tan significativo e influyente como los anteriores en sus respectivas formas. Esta pluralidad particular se puede simplificar a la dualidad contrastante de América Sajona y América Latina. Esta terminología refleja principalmente los antecedentes étnicos de las poblaciones de origen europeo que introdujeron elementos culturales distintivos en el paisaje estadounidense.

Continua Ardao, argumentando que desde que obtuvieron la independencia, la América inglesa y la América española han recibido varios nombres, como Anglo-América e Hispano-América. Sin embargo, el término Hispanoamérica se refiere específicamente a la América española, mientras que en un sentido más amplio incluye tanto a la América española como a la portuguesa. Otros términos utilizados incluyen Hispanoamérica e Hispanoamérica, que son esencialmente iguales. Otro término de uso común es Iberoamérica, que puede considerarse intercambiable con los demás. Estos términos se utilizan para referirse a los países americanos de origen español y portugués, englobando a todos ellos en América Latina, incluido Brasil. Independientemente del término específico utilizado, el énfasis está en la diversidad de raíces lingüísticas y culturales en el hemisferio.

América sajona se refiere a América de habla inglesa, mientras que América Latina se refiere a América de habla española, portuguesa y francesa. Ambos términos no se basan en las madres naciones europeas, sino en los grupos étnicos que componen cada región. Sin embargo, el factor étnico siempre se ve complementado o dominado por el factor cultural. La América Sajona tiene una cultura característica de los pueblos sajones, mientras que América Latina tiene una cultura característica de los pueblos latinos. El factor cultural está conformado por las lenguas oficiales de cada región, que son de origen europeo. Las diversidades étnico-culturales y lingüístico-culturales están influenciadas por la diversidad geográfica-política.

Las cuatro pluralidades mencionadas pueden agruparse en dos sectores: geográfico y geográfico-político, y lingüístico-cultural y étnico-cultural. Estos sectores finalmente resultan en la dualidad de América del Norte y América del Sur, así como América Sajona y América Latina. Esta dualidad es un reflejo del desarrollo histórico y lógico de América. Los términos geográficos se utilizan para distinguir políticamente a América del Norte y América del Sur, mientras que la diversidad lingüístico-cultural tiende naturalmente a la dualidad. El establecimiento de América Sajona y América Latina solidifica aún más esta dualidad en el aspecto étnico-cultural.

El concepto de América Latina como una región distinta ha sido el resultado de un esfuerzo deliberado por definir la identidad histórica del sector hispanoamericano, específicamente de los pueblos americanos de origen español. El término América Latina surgió originalmente en el idioma español y se aplicó inicialmente solo a América

española, pero luego se amplió para incluir toda la región de las Américas con lenguas neolatinas. Los términos Hispanoamérica e Iberoamérica también se engloban dentro del concepto más amplio de América Latina. Cada término tiene su propio ámbito de aplicación y todos son compatibles e insustituibles. Por tanto, la investigación sobre la Idea de Hispanoamérica e Iberoamérica es tan justificada y necesaria como la investigación sobre la Idea de América Latina. Para Ardao, el concepto de Hispanoamérica sigue siendo relevante como definición de la comunidad histórica de la que surgió la concepción de latinidad americana. El desarrollo del término América Latina está íntimamente ligado al concepto de América Sajona, aunque han tenido diferentes destinos. América Latina se ha convertido en la denominación político-cultural preferida del continente.

El concepto de América Latina no puede entenderse plenamente sin considerar su relación con la América Sajona. Aunque son opuestos, están interconectados y no pueden existir el uno sin el otro. Sin embargo, los dos mandatos han tenido resultados diferentes. América Latina se ha convertido en el término preferido para la identidad política y cultural del continente, siendo América del Sur un término secundario. Su uso se ha generalizado y es universal. Por otro lado, América Sajona sigue siendo un término menos utilizado, siendo América del Norte el término dominante para el continente norte. El contraste entre América Latina y la América Sajona siempre está presente cuando se hace referencia a la primera, incluso si el término en sí no se usa explícitamente.

Este contraste es una de las razones por las que la idea de América Latina ha ganado tanta importancia, a pesar de sus humildes comienzos en el siglo XIX. La idea y el nombre de América Latina pasan por un proceso de desarrollo similar al de la idea y el nombre de América. El punto de partida para América fue el Descubrimiento, mientras que para América Latina fue la Independencia del dominio colonial. En la primera etapa no existía ni la idea ni el nombre de América Latina. En la segunda etapa, la idea surgió sin el nombre correspondiente. Finalmente, en la tercera etapa, se establece el nombre histórico de la idea de América Latina.

La primera etapa, que se dio desde finales del siglo XVIII hasta principios del XIX, implicó la denominación de la región conocida como América Latina, que engloba a los países al sur de los Estados Unidos. Este término se usó indistintamente con Nuevo Mundo, América, América del Sur y América del Sur. Sin embargo, América del Sur y

América del Sur también se usaron para referirse a América Central y México. En esta etapa, la región de propiedad de España, que luego se conocería como América Latina, se denominaba Hispanoamérica o Hispanoamérica. Además, en ocasiones se le llamó Colombia, en línea con la idea de Magna Colombia propuesta por Miranda. Estos diversos términos continuaron utilizándose, lo que generó confusión y ambigüedad.

La segunda etapa, desde fines de la década de 1930 hasta fines de la década de 1950, vio surgir el concepto de una identidad latina para toda América del sur. Los escritores franceses fueron los primeros en distinguir entre dos áreas principales en el Nuevo Mundo en función de los grupos étnicos o razas que habían desarrollado sus respectivas civilizaciones: los sajones y los latinos. Los anunciantes hispanoamericanos residentes en Europa, particularmente en París y Madrid, adoptaron esta idea, asociándola inicialmente únicamente al mundo hispanoamericano. A medida que la cuestión de la raza se convirtió en un tema importante, estaban ansiosos por alinear la cultura española o hispana con la cultura latina para contrastarla con la cultura inglesa o anglosajona. Para ellos, Hispanoamérica, o Hispanoamérica, es el foco principal y es lo que finalmente da lugar al concepto de "América Latina". Este adjetivo, cuando se usa como adjetivo simple, solo es relevante en ciertos contextos donde se comparan o contrastan las civilizaciones del hemisferio. Mientras el término se mantenga en este contexto, es en la segunda etapa de desarrollo, donde existe la idea pero aún no se ha acuñado el nombre "América Latina".

La tercera etapa se alcanza cuando los publicistas hispanoamericanos, debido al creciente uso del adjetivo, comienzan a solidificarlo utilizando el término compuesto "América Latina". Esta transición se produjo a finales de la década de 1950. De manera un tanto irreflexiva, el reconocimiento de una América Latina se convierte en la afirmación de la América Latina misma. Aplicado inicialmente a Hispanoamérica, o Hispanoamérica, abarcaba naturalmente toda la región donde se hablaban los idiomas español, portugués y francés. A pesar de su refinamiento histórico, la Idea de América Latina tuvo que superar varios desafíos antes de lograr su reconocimiento actual a través de la universalización de su nombre. Solo se explorará la fase genética, que se discutirá con más detalle más adelante.

La idea primigenia

El concepto de América Latina es un subconjunto del concepto más amplio de latinidad. Latinidad tiene dos significados principales que es importante aclarar: En primer lugar, se refiere al mundo cultural del latín como lengua viva durante la antigüedad y la alta Edad Media, con sus diversas formas que van desde el alto al bajo latín. En segundo lugar, se refiere al ámbito cultural creado por las lenguas neolatinas, o simplemente latín, surgidas en la Europa medieval y extendidas por todos los continentes tras el Renacimiento. Mientras que el primero es un idioma muerto, el segundo es un idioma vivo con sus propias variaciones. Por ejemplo, la latinización de las lejanas islas asiáticas de Filipinas, como manifestación de un fenómeno latino de base lingüística, puede verse como un ejemplo remoto de la corriente histórica continua que se inició con la latinización de la Roma no latina.

La latinidad se ha expandido con el tiempo, a partir de un centro geográfico específico. Estas expansiones se pueden clasificar en cinco formas históricas principales: romana (refiriéndose a la Roma latinizada temprana), itálica, mediterránea, europea y mundial. Los primeros tres ocurrieron en la antigüedad, el cuarto en la Edad Media y el quinto en la época moderna. A pesar de los diferentes períodos, todos representan dos tipos de latinización: la del agente latino conquistado y la del agente latino conquistador. A pesar de sus características distintas, existe una continuidad histórica entre los dos. La transición de uno a otro puede haber sido desorganizada o caótica, pero la difusión de la latinidad viva, tanto a nivel global como planetario, sigue los mismos patrones que la latinidad muerta. De hecho, vistos desde una perspectiva lingüística y cultural, son parte de un único proceso global con un hilo común, que da como resultado la existencia de una latinidad unificada a lo largo de la historia.

Inicialmente, la región del Lacio, que no era latina, fue conquistada y asimilada a la población de Roma, lo que resultó en que el elemento latino se volviera dominante. Este elemento latino eventualmente impuso su idioma y cultura en Roma. A medida que Roma expandió su control sobre toda la península, se convirtió en una potencia latina. Sin embargo, esto requirió que Roma conquistara y asimilara varios grupos e idiomas que originalmente no estaban relacionados con el latín.

Las expansiones de la latinidad, tanto en la región mediterránea como en Europa, enriquecieron y modificaron el latín. La expansión mediterránea siguió el modelo itálico, mientras que la expansión europea siguió el modelo romano. La invasión y conquista del

elemento germánico por parte de las poblaciones latinas, incluida la propia Italia, se asemejaba a la forma en que la Roma sabina impuso su dominio sobre el Lacio primitivo. Este proceso implicó profundas transformaciones y adaptaciones, incluida la dispersión de los dialectos del latín antiguo y el reagrupamiento de las lenguas nacionales. Por último, la expansión global del latín, liderada por los imperios latinos en Europa, América, África, Asia y Oceanía, siguió el modelo itálico de imponer el latín a las etnias y lenguas asimiladas o subsumidas, lo que resultó en más alteraciones y enriquecimientos. Comprender la historia de la latinidad puede ayudar a situar a América Latina dentro del contexto más amplio de la historia latina. La pertenencia de América Latina a la latinidad es el resultado de un proceso similar a la antigua latinización de la península itálica. Los grupos étnicos y lingüísticos preexistentes o sobrevivientes, incluidos los de origen no latino, se convirtieron en parte integral de la comunidad latina en Italia.

El hecho de que los países latinoamericanos tengan un trasfondo cultural y lingüístico latino es similar al caso de otras naciones latino europeas como España, Portugal y Francia. Sin embargo, existen algunas diferencias en el grado de latinidad entre estos países y sus madres naciones. Del mismo modo, algunos países latinoamericanos tienen nombres que no son de origen latino, al igual que Francia tiene un nombre nacional de raíces alemanas. La idea de América Latina surgió a mediados del siglo XIX, junto con la idea de una Europa latina. Antes de eso, la terminología y la conceptualización de la identidad latina dependían del tradicional dualismo europeo entre románico y germánico. Sin embargo, este dualismo fue cuestionado y revisado en el siglo XIX.

Dos eventos históricos significativos interrumpieron la simplicidad del mundo germánico: la división de la identidad germánica en estrictamente alemana y anglosajona/sajona, y el surgimiento de los pueblos eslavos. Hegel, en sus conferencias sobre historia universal, inicialmente se adhirió al dualismo clásico romano y alemán, pero luego subestimó la importancia de Inglaterra, Estados Unidos y la región eslava en la evolución del espíritu. Sin embargo, después del Congreso de Viena, surgió un nuevo marco que se centró en la relación entre las razas humanas y sus orígenes nacionales, lo que llevó a una distribución cuadrangular de culturas: germánica, eslava, sajona y latina. Este nuevo marco dio lugar al pangermanismo, el paneslavismo y una nueva antítesis

entre sajón y latín, que se volvió dominante en el siglo XIX, reemplazando la tradicional división entre romano y germánico.

El dominio histórico de Roma ha llevado a la formulación común de una relación dualista entre las culturas romana y germánica. Sin embargo, ha surgido un nuevo dualismo, enfatizando la importancia de las culturas sajona y latina. Este cambio de perspectiva es paradójico, considerando que fue provocado por la conciencia histórica del romanticismo, un movimiento que se asoció con el principio romántico y por lo tanto prefirió el término latino. La paradoja se atenúa un poco si se considera que el romanticismo se originó en Alemania a fines del siglo XVIII, influenciado por la adaptación inglesa de las ideas francesas. Al infundir el espíritu nórdico con ideas y sensibilidades sureñas, el romanticismo dio lugar a un movimiento que luego se extendió a países como Francia, Italia y España, que formaban parte de la antigua Rumania. Esta Rumania puede ser vista como la abuela, si no la madre, del romanticismo, ya que representó un espíritu cristiano-medieval en contraste con la antigüedad clásica.

Durante la época revolucionaria, hubo un impulso para superar este conflicto mediante el reconocimiento de la síntesis nacional lograda durante siglos bajo el principio galo-romano. Sin embargo, con la Restauración, las fuerzas contrarrevolucionarias aprovecharon la oportunidad para revivir el principio germano-franco, utilizándolo para legitimar el resurgimiento de la supremacía nobiliaria. Esto condujo a un enfrentamiento entre liberales y absolutistas, cada uno defendiendo su propia interpretación de la historia y la identidad de la nación. Alrededor de 1820, cuando la Restauración tomó un giro más radical, estalló una controversia crucial.

Entre las figuras clave de este debate se encontraban los destacados historiadores liberales del emergente movimiento romántico francés, como Guizot y Thierry. A través de sus escritos y argumentos, desempeñaron un papel fundamental en la configuración del resultado de esta disputa de larga data, cerrando efectivamente las puertas a más discusiones y reabriendo el caso. El concepto de latinidad surgió durante una época de cambios significativos, particularmente en Francia, durante el período romántico. La Revolución y la Restauración posterior pusieron en primer plano un conflicto étnico interno que tenía sus raíces en la época medieval. Este conflicto, a menudo denominado "las dos razas", enfrentó a los galorromanos derrotados contra los francos conquistadores, lo que representa un dualismo más amplio entre las influencias europeas germánicas y

romanas. Los historiadores y pensadores políticos franceses habían estado lidiando con este tema durante bastante tiempo.

La afiliación de Francia con la cultura galorromana o romana se conocía cada vez más como "latina" debido a la inercia histórica. Esta terminología, que Thierry usó en su texto de 1840, surgió de una larga controversia relacionada con las instituciones legales contrastantes de las dos razas. Michelet resumió esta controversia en 1831, explicando que así como Roma abrazó los derechos de las diferentes razas, el sistema legal de Francia incorporó elementos tanto germánicos como romanos.

La Revolución Francesa consolidó esta unión en el Código Civil, con predominio del derecho romano. Sin embargo, la persistencia de la terminología romana dificultó la resolución de conflictos históricos. Para superar esto, se promovió un cambio hacia una terminología "latinista", basada en fundamentos lingüísticos. El idioma francés, aunque reflejaba la influencia norteña del vencedor, también reconocía su descendencia del latín, al igual que la langue *d'oc* del sur.

La unidad de conciencia nacional lograda después de la Revolución se expresó a través del signo lingüístico inequívoco del carácter "latino" más que de la tradición lingüística del carácter "romano" o "románico", que tenía una connotación jurídica y política. La idea de latinidad, siempre presente pero profundamente arraigada, emergió y adquirió un nuevo significado en Francia a medida que se desvanecía el dilema de las dos razas. En la misma carta de 1831, Michelet predijo que la alianza más estrecha de Francia sería con otros países de habla latina como Italia y España. Como líder de esta gran familia, Francia restauraría la preponderancia material y la supremacía espiritual que el genio latino poseía en la antigüedad y la Edad Media.

Se ha producido varios textos que hablan de la identidad de Francia y de los pueblos que hablan lenguas derivadas del latín. La idea de una "raza francesa" ha reemplazado la noción obsoleta de "las dos razas" y está vinculada a la lengua nacional. Este concepto de raza vinculado al idioma es parte de la tendencia europea más amplia de identificar raza con nación. Sin embargo, Francia reconoce la "raza francesa" como parte de una "raza latina" más grande. Este concepto no se basa únicamente en factores biológicos sino también en la filiación lingüística y un contexto histórico y geográfico más amplio. Esta idea de una "Europa latina" se está desarrollando en el pensamiento francés

y se convertirá más tarde en una categoría intelectual explícita. En la segunda mitad del siglo, habrá una cantidad importante de literatura dedicada a este concepto, y surgirá un movimiento de "panlatinismo".

El término "Europa Latina" marcó un cambio significativo en la comprensión de Rumania en el siglo XIX. Este cambio reflejó la expansión global del concepto de latinidad, yendo más allá de la identidad romana. La idea de una Europa latina aún era incierta en este momento, y el término "América Latina" aún no se había definido en Europa. Los publicistas europeos, como el Abate De Pradt, utilizaron varios nombres para referirse a América Latina. Esta falta de consenso continuó en la literatura europea después del establecimiento de naciones independientes en América Latina. Las obras de Hegel y Tocqueville proporcionan ejemplos de esta ambigüedad.

En sus conferencias sobre la filosofía de la historia universal, Hegel analiza la distinción entre América del Norte y América del Sur. Argumenta que América del Sur, incluido México, tiene un significado histórico y un posible conflicto futuro con América del Norte. Sin embargo, no enmarca este conflicto en términos de oposición étnica, a diferencia de su interpretación del Occidente europeo. Tocqueville, un escritor francés que visitó los Estados Unidos en la década de 1830, también analiza América del Norte y del Sur en su libro Democracia en América, pero no utiliza los términos "América sajona" o "América Latina". En cambio, se refiere a las regiones como América del Norte y América del Sur. Esto sugiere que estos términos aún no se usaban ampliamente en ese momento.

El párrafo discute la latinidad de América y cómo no fue mencionada por un conocido autor francés. Luego, el autor analiza la división racial entre españoles e ingleses en el Nuevo Mundo y cómo la raza inglesa ha adquirido una presencia significativa. El autor sugiere que el concepto de América Sajona y América Latina solo necesitaba el paso de insertar categorías étnicas para ser reconocido. Otro escritor francés, Michel Chevalier, dio este paso un año después. El autor proporciona información básica sobre Chevalier y sus experiencias en los Estados Unidos y América Latina. Chevalier escribió cartas sobre sus experiencias y les dio una introducción que discutía la filosofía de la historia y el origen de la idea de América Latina.

Chevalier se aleja intencionadamente del viejo dualismo romano-germánico y en su lugar destaca la diferenciación dentro del grupo germánico, concretamente del subgrupo dominante anglosajón o sajón. También reconocen la creciente prominencia de los pueblos eslavos en el escenario europeo. El desarrollo de estas ideas no se basó únicamente en consideraciones teóricas, sino más bien en el inevitable encuentro entre las dos grandes civilizaciones de la historia que el siglo XIX estaba destinado a presenciar.

La mentalidad y la perspectiva del autor experimentan un cambio repentino en términos de conceptualización, terminología y evaluación, evidente en la introducción. Este cambio se puede atribuir a las experiencias del autor durante sus viajes y reflexiones posteriores. Sin embargo, también es probable que la atmósfera intelectual en Francia y en Europa en su conjunto haya jugado un papel crucial en la configuración de sus ideas. El autor puede haber sido influenciado por la perspectiva saint-simoniana sobre las nacionalidades y las razas. El trasfondo saint-simoniano de Thierry, así como las teorías de Buchez sobre la nacionalidad durante ese tiempo, habrían tenido un impacto significativo. Además, en 1836, Gustave D'Eichthal publicó un libro llamado "Dos mundos", que se centró en la cuestión de Oriente. Este libro es la única referencia bibliográfica mencionada en la introducción.

El concepto de América Latina se consolidó con la ampliación de sus conexiones históricas y el surgimiento de nuevos valores universales. No fue sino hasta la década de 1950 que los adjetivos utilizados para describir la región se transformaron en un término sustantivo, dando origen al nombre de América Latina. Sin embargo, la idea en sí había dado forma a la región durante años, allanando el camino para la adopción de una nueva identidad y ayudando a crear una imagen nueva, optimista e inspiradora. El pensamiento francés jugó un papel importante en esta fase inicial, siendo Chevalier una figura destacada. En 1844, junto con la cuarta edición de sus Cartas sobre América del Norte, Chevalier publicó El istmo de Panamá, su primer estudio sobre el tema. En esta obra exploró los aspectos históricos y geográficos del istmo y propuso la idea de construir un canal. Curiosamente, Chevalier se refirió a las dos Américas como "América del Norte" y "América del Sur" en lugar de "América sajona" o América Latina.

Si bien había introducido el concepto de latinidad en 1836, aún no se trataba de introducir un nuevo nombre. Durante la década de 1840, la difusión y aceptación de estas nuevas categorías etnoculturales, en particular la latinidad, cobró impulso en Europa,

impulsada principalmente por los franceses. Hacia fines de la década, Benjamin Poucel, hoy una figura olvidada, jugó un papel crucial en la extensión del concepto de América Latina a la región. Poucel, al igual que Chevalier, había vivido en América Latina, específicamente en la región del Río de la Plata, como colono inmigrante. Sus contribuciones marcaron un nuevo capítulo en la génesis de la idea, si no del nombre, de América Latina.

En 1850, Poucel publicó su segundo folleto, "De las emigraciones europeas en América del Sur", que tomó la forma de una Memoria presentada en la Sociedad Etnológica de París el 22 de febrero de ese mismo año. Esta publicación profundizó en el tema de la emigración europea a América del Sur, ofreciendo valiosas reflexiones y observaciones. El trabajo de Poucel arrojó luz sobre la intrincada relación entre Europa y América, destacando los intereses recíprocos en juego. El primer cuadernillo, titulado "Estudios de los intereses recíprocos de Europa y América. Francia y América del Sur", se publicó en 1849. En esta obra, Poucel expresaba su preocupación por el progreso simultáneo de Estados Unidos e Inglaterra en nuestro continente americano. Analizó meticulosamente los eventos y desarrollos que habían tenido lugar durante las últimas dos décadas.

Latinoamérica: La unión

El surgimiento del concepto y del término “América Latina” a mediados del siglo XIX tuvo un impacto significativo en las ideas y movimientos de unidad continental entre los pueblos latinoamericanos. Esto marcó una verdadera fusión de la noción unionista tradicional y la nueva identidad latinoamericana. José María Torres Caicedo, ferviente defensor de la unidad latinoamericana, jugó un papel crucial en la promoción de esta síntesis. Una vez que el término "América Latina" ganó popularidad, rápidamente reconoció el potencial para la unidad continental e hizo una campaña activa para que se entendiera como la "Unión Latinoamericana".

Este aspecto de su extenso trabajo de defensa fue particularmente digno de mención, aunque fue solo una faceta de sus contribuciones políticas, históricas, literarias y culturales más amplias. La motivación detrás de este énfasis en la unidad continental estaba enraizada en la resistencia contra las influencias norteamericanas que estaban invadiendo América Latina. Indisolublemente unida a esta resistencia estaba la creencia

unionista tradicional, personificada por Bolívar, que se convirtió en parte integral de la identidad latinoamericana. Era natural, por lo tanto, que la anhelada unión se denominara "latinoamericana" y que Torres Caicedo la caracterizara persistentemente como tal.

La idea de unidad continental, que se originó durante la lucha por la independencia, tuvo un carácter fundamentalmente hispanoamericano. Sin embargo, enfrentó el desafío de encontrar un nombre adecuado que reflejara sus aspiraciones de establecer, o simplemente organizar, una patria unida. Inicialmente se propuso el precursor de la unión latinoamericana, conocido como "Colombia", pero finalmente fue barrido por la marea revolucionaria. No obstante, su nombre fue heredado por la más limitada pero significativa "Gran Colombia" de Bolívar. Por lo tanto, la cuestión de nombrar la patria más grande presentó complejidades históricas que finalmente se resolvieron adoptando el término general "América". Este nombre tenía un gran significado, ya que durante mucho tiempo simbolizaba la unidad contra Europa, actuando como la fuente principal del sindicalismo desde la era prerrevolucionaria hasta sus secuelas. Al diferenciar entre el contexto hemisférico más amplio y la América específica de origen español, el nombre "América" se refería convencionalmente a la Unión Hispanoamericana, también conocida como Unión, Liga o Confederación "Americana".

Por lo tanto, existía una ambigüedad desconcertante que no solo causaba confusión a nivel técnico, sino que también tenía implicaciones políticas y diplomáticas significativas, particularmente en relación con las iniciativas y esfuerzos oficiales. Un buen ejemplo de esto, que eventualmente se convirtió en un caso por excelencia, es la reconocida Circular de Lima, en la que Bolívar convocó al Congreso de Panamá. En sus propias palabras, el objetivo era la unión de "las repúblicas americanas antes de las colonias españolas", y se dirigía únicamente a los "gobiernos de América antes de España". Sin embargo, comenzó afirmando: "Después de quince años de sacrificios dedicados a la libertad de América", y concluyó afirmando que "se fijará una era inmortal en la historia diplomática de América".

En consecuencia, de conformidad con esta declaración, el Tratado de Unión, Liga y Confederación firmado en el Congreso de Panamá se refirió a las partes contratantes como las "Potencias Confederadas de América" en sentido genérico. Las intrincadas

manipulaciones diplomáticas que resultaron de tales dualidades léxicas antes, durante y después del congreso son bien conocidas. Esta situación se repitió durante el Primer Congreso "Americano" de Lima, que tuvo lugar de diciembre de 1847 a marzo de 1848, con la participación de Bolivia, Chile, Perú, Ecuador y Nueva Granada. En un plano histórico profundo, este congreso fue la culminación de una línea diplomática continua que se originó en el Congreso de Panamá, y más específicamente, en las misiones unionistas de Santamaría y Mosquera, que fueron enfatizadas por Bolívar en octubre de 1821. En un plano más inmediato nivel, fue motivado por la invitación del gobierno peruano en noviembre de 1846 para realizar un congreso de plenipotenciarios en Lima, ante la expedición contra el Ecuador organizada por España, con la complicidad de Inglaterra. Una vez más, fue un choque entre América y Europa. En consecuencia, el más importante de los numerosos tratados firmados en este congreso se refería explícitamente a la "Confederación Americana" (artículo 19), que incluía a las "Repúblicas Hispanoamericanas" mencionadas en el proemio. Así, se perpetuó la ambigua tradición terminológica del Congreso de Panamá.

Debido a varios factores, como la falta de seriedad en torno al plan, la propuesta invasión de Ecuador por parte de España no se llevó a cabo. Para cuando se reunió el Congreso, Estados Unidos ya había llevado a cabo su invasión a México en mayo de 1846. Para cuando concluyó el Congreso, esta invasión había culminado con el Tratado de Guadalupe Hidalgo en febrero de 1848, que resultó en la anexión de Texas. y la pérdida definitiva de otros estados de México. Esta sola comparación de fechas demuestra la falta de una conciencia continental cohesionada hispanoamericana, ya que otro peligro significativo desde el interior del hemisferio se había fusionado con la amenaza europea existente.

La invasión española había causado una profunda conmoción, pero la verdadera invasión americana y la posterior conquista no provocaron ninguna reacción. Sin embargo, esto cambiaría debido a la influencia espontánea y generalizada de la opinión pública en los países hispanoamericanos. Una nueva conciencia comenzó a surgir a principios de la segunda mitad del siglo. Además de la tradicional dicotomía Europa-América que había dado forma a la unidad hispanoamericana desde la Independencia, surgió otra división interna dentro del hemisferio: la división entre "dos Américas", el Norte y el Sur, en términos de geografía política en lugar de solo física. geografía.

Por supuesto, la distinción entre los dos basada en el idioma y las creencias religiosas se estableció durante el proceso de colonización, lo que llevó al marcado contraste entre la América independiente y los territorios coloniales restantes en 1776. Sin embargo, en términos de conflicto político internacional, esta división dentro de la lucha común por la independencia se hizo evidente debido a las acciones violentas de los Estados Unidos contra México. Esta división tomó luego un carácter continental a medida que la violencia continuaba más al sur, particularmente con el objetivo inmediato de controlar el Istmo. La alarma en toda Hispanoamérica fue significativa. Ya no se trataba sólo de una imposición territorial por parte de la potencia más fuerte entre "dos países", Estados Unidos y México; representó un enfrentamiento fronterizo entre "dos Américas". Esta conciencia colectiva de un vasto antagonismo intrahemisférico, por primera vez no sólo asociado a personalidades individuales sino como una verdadera novedad histórica, no pudo dejar de influir en la conceptualización de la Unión de los Países del Sur.

Desde principios de la década de 1950, cuando el debate sobre la raza estaba en su apogeo, hubo una oleada de nuevas ideas y términos que se oponían a la idea de que Estados Unidos estuviera representado únicamente por la "raza sajona" y la "raza latina". Este concepto, que inicialmente se discutió en el pensamiento francés, ganó terreno lentamente. En septiembre de 1856, José María Torres Caicedo publicó su poema "Las dos Américas" e introdujo por primera vez el término "América Latina". El momento de esto no fue una coincidencia. Fue el año en que William Walker, un filibustero estadounidense, obtuvo notables victorias en sus incursiones centroamericanas, las cuales fueron apoyadas por el gobierno de los Estados Unidos. Esto provocó un movimiento sindicalista generalizado en todo el continente, continuando con la tradición de los Congresos de Panamá y Lima. Sin embargo, este movimiento tenía un nuevo propósito: unirse en defensa no solo contra el peligro europeo sino también contra la amenaza de América del Norte. Esto fue evidente en los esfuerzos diplomáticos emprendidos en 1856, que dieron lugar a dos reuniones hispanoamericanas: la reunión de Santiago de Chile, que resultó en el "Tratado Continental" el 15 de septiembre; y la reunión de Washington, que produjo el "Proyecto de Alianza" el 9 de noviembre. En ambos casos se buscó la inclusión de Brasil.

El texto inicial se refería a la "Unión de Estados Americanos", siguiendo los anteriores Congresos de Panamá y Lima. Sin embargo, la segunda reunión decidió

utilizar por primera vez el término "Confederación de Estados Hispanoamericanos". En los años siguientes, el Tratado Continental firmado en Santiago se convirtió en el punto central de todas las negociaciones unionistas, que continuaron hasta principios de la década de 1860. Fue en este contexto histórico, rompiendo con la terminología tradicional, que Torres Caicedo comenzó a referirse a la unión como "Unión de Repúblicas de América Latina", luego como "Liga Latinoamericana", "Confederación Latinoamericana" y decidiéndose finalmente por la "Unión Latinoamericana" como su expresión preferida.

Torres Caicedo se convirtió en miembro del movimiento unionista a una edad temprana, con su enfoque principal siendo la amenaza potencial que representa Estados Unidos. Cuando tenía apenas 20 años en 1850, utilizó la prensa de Bogotá para llamar a la solidaridad continental para defender el vulnerable Istmo de Panamá. Destacó que junto al anhelo de libertad e independencia compartido por todas las repúblicas sudamericanas, también estaban en juego intereses continentales que las obligarían a sumarse a la batalla contra el águila norteamericana.

A mediados del siglo XIX, durante el gobierno de Walker en Nicaragua, existía una fuerte creencia en la necesidad de que las naciones de Hispanoamérica se unieran. Walker expresó esta idea en la prensa de París y en su poema "Las dos Américas". Creía que las naciones latinoamericanas tenían el deber de unirse porque compartían el mismo origen y enfrentaban un enemigo común en la raza sajona. También creía que los insultos y agresiones del Norte y de las potencias europeas confirmaban la necesidad de una Confederación. En 1861 propuso la formación de una Liga Latinoamericana, enfatizando la necesidad de que las Repúblicas Latinoamericanas unieran sus fuerzas y recursos. También sugirió la creación de una unión económica similar al Zollverein alemán. Torres Caicedo, una figura clave en el movimiento unionista, enfatizó la importancia de la independencia económica junto con la independencia política y cultural.

Durante este tiempo, la reputación de Torres Caicedo había crecido significativamente, y fue reconocido por los diplomáticos hispanoamericanos como un defensor de los derechos de las repúblicas de nuestro continente. El uso de la terminología latinoamericana en el movimiento unionista fue un nuevo desarrollo. Dos hechos importantes también tuvieron un impacto en el sindicalismo hispanoamericano: la pausa temporal de la expansión norteamericana debido a la guerra civil y una ofensiva

europea contra los países hispanoamericanos. Estos eventos intensificaron el sindicalismo y provocaron un movimiento popular e internacional en apoyo de la Unión Americana. Este movimiento revivió el viejo conflicto entre Europa y América.

El Segundo Congreso Americano de Lima, que había estado en proceso desde el Tratado Continental de 1856, finalmente tuvo lugar en 1864-1865 con un enfoque en resistir la agresión europea. El Congreso utilizó el término "Estados de América" en sus documentos oficiales. Los ideólogos franceses del Segundo Imperio intentaron manipular la terminología latinoamericana para sus propios fines, particularmente durante la expedición mexicana. Sin embargo, Torres Caicedo se mantuvo comprometido con sus creencias latinoamericanas y reconoció la amenaza norteamericana como la más grande y duradera. En 1865, publicó su influyente libro "Unión Latinoamericana" en París, cuyo objetivo era reemplazar el cansado concepto de "Unión Americana" con un sentido más fuerte de unidad para todos los países del hemisferio sur. El término "América Latina" no se usaba mucho en ese momento, pero Torres Caicedo lo adoptó para describir el Congreso, su contexto continental y la unión propuesta.

Torres Caicedo analiza la idea de Bolívar de formar una confederación latinoamericana, que algunos ven como una utopía. Sin embargo, argumenta que quienes sostienen este punto de vista se están olvidando de la historia de los países involucrados. En el Capítulo 12 de su libro, el autor explora los orígenes del Congreso de Lima y la idea de incorporar a los Estados Unidos de América Anglosajona a la Liga Latinoamericana. Así, también examina la Doctrina Monroe, el comportamiento de los Estados Unidos hacia las repúblicas latinoamericanas, y las rivalidades entre Inglaterra y los Estados Unidos y cómo han afectado los tratados a favor de la independencia latinoamericana. Concluye en el Capítulo 15 que América Latina no debe interferir en los asuntos de América del Norte o Europa. En 1875, Torres Caicedo reeditó su libro "Unión Latina-Americana" y en 1879 tomó acción al fundar la "Sociedad Unión Latinoamericana" en París, con el objetivo de promover las ideas unionistas de las que se había ocupado anteriormente. En esta iniciativa influyó la participación de países latinoamericanos y la participación de Torres Caicedo en la Exposición Universal de 1878 en París. Sin este antecedente, los hechos de 1879, que se desarrollaron principalmente en los círculos diplomáticos, no se comprenderían cabalmente.

En marzo de 1879, la Sociedad aprobó nuevos Estatutos que incluían la formación de comités en países latinoamericanos. Se estableció un comité subsidiario en Roma en febrero de 1880 y se formaron comités similares en otras capitales europeas. La Sociedad de París recibió la visita del Ministro del Interior francés en abril, quien les informó del reconocimiento de la Sociedad por parte del gobierno. Se eligió la junta directiva, con Torres Caicedo como presidente perpetuo. El volumen al que se hace referencia incluía escritos en francés y español, incluido un estudio de Torres Caicedo sobre derecho internacional y escritos de Betances y Torres Caicedo que se oponen a la idea panamericanista de una unión hemisférica.

Para lograr investigaciones más exitosas, pueden ser necesarias actividades y enfoques adicionales. Independientemente, la vida de Torres Caicedo estaba llegando a su fin, ya que enfrentó graves problemas de salud en 1889. Este fue también el momento en que Blaine regresó a los cargos gubernamentales y el concepto de panamericanismo ganó prominencia en el hemisferio occidental. Desafortunadamente, este triunfo provocó el declive de la visión de Torres Caicedo de una América Latina unida, por la que había luchado apasionadamente a lo largo de su vida. Sin embargo, este revés no obstaculizó el continuo avance, aunque con sus altibajos, del propio término “América Latina”, que se convirtió en su más significativo logro personal. A pesar de los desafíos, este progreso proporcionó una plataforma para que su idea de una América Latina unida resurgiera con renovado vigor en el siglo siguiente.

La literatura en Latinoamérica

El término "Literatura latinoamericana" es ampliamente aceptado y utilizado no solo en América Latina sino también a escala mundial. Esto puede verse en el volumen colectivo publicado por Unesco América Latina en 1974, que demuestra el reconocimiento universal de este concepto. Es importante señalar que los términos "Iberoamérica" e "Hispanoamérica" no deben verse como competidores o en conflicto con el término "América Latina". Cada uno de estos términos tiene su propio significado histórico y cultural y es igualmente legítimo en su contexto respectivo.

En la literatura, el lenguaje de expresión juega un papel crucial. Si bien la raíz lingüística común de las lenguas neolatinas ha dado forma a la identidad general de América Latina, la diversidad específica de estas lenguas también contribuye a la

diferenciación interna, particularmente en la literatura. Por lo que existen conceptos como "Literatura hispanoamericana" y "Literatura iberoamericana", para centrarse específicamente en la literatura americana en lengua española o englobar las expresiones literarias de ambas regiones de raíz ibérica. Dentro de la literatura iberoamericana, también hay una distinción entre "literatura hispanoamericana" y literatura "brasileña" o "portuguesa-americana". El término "portugués-americano" se usa con menos frecuencia porque la unidad de la literatura americana en portugués permite el uso del término "literatura brasileña" como sustituto. Sin embargo, en el mundo hispanoamericano sigue siendo necesaria la distinción entre literaturas nacionales y literatura americana en lengua española. La razón por la cual el término "literatura brasileña" se usa con más frecuencia en este contexto es porque no es tan común considerar la "literatura iberoamericana" como una combinación de las literaturas "hispanoamericana" y "brasileña", ya sea explícita o implícitamente. Esto se aplica a varios otros campos además de la literatura también.

Una vez establecidas las observaciones antes mencionadas, es importante considerar el propósito y el concepto detrás del término "literatura latinoamericana" a escala global, específicamente en contraste con la América Sajona. Si bien el volumen de la Unesco dedicado a la literatura latinoamericana incluye la literatura haitiana, que es de habla francesa, también hay un uso convencional del término que se refiere únicamente a la literatura iberoamericana o incluso más estrictamente a la literatura hispanoamericana.

Para Ardao, aunque este uso convencional puede no ser del todo exacto, vale la pena señalar que el término "literatura latinoamericana" se usó inicialmente para describir la literatura americana en español. Sin este propósito, la universalidad del término carecería de explicación. La universalidad actual del término "literatura latinoamericana" o "de América Latina" es un desarrollo relativamente reciente que surgió después de la Segunda Guerra Mundial, similar a la universalización del término "América Latina" en sí. Es importante aclarar que esta discusión no profundiza en el debate teórico en torno a este tema, ya que requiere un abordaje diferente. Sin embargo, vale la pena mencionar dos hechos contrastantes que contribuyen a la comprensión de esta pregunta. Por un lado, existe un deseo de cercanía intelectual entre el Canadá francés y "América Latina" basada en su identidad latina compartida, sin incluir necesariamente

al Canadá francés como una entidad histórica tradicional. Por otro lado, los países no latinos del Caribe con antecedentes coloniales ingleses y holandeses buscan cada vez más la inclusión en "América Latina", tanto económica como política y culturalmente.

La promoción de la literatura con influencia planetaria, particularmente de Europa, fue muy enfatizada en la década de 1960. Varias circunstancias culturales complejas, incluida una crisis o un cuestionamiento del eurocentrismo, contribuyeron a este movimiento junto con factores literarios. Una de las influencias significativas fue el aumento de la popularidad de la narrativa latinoamericana durante ese tiempo.

Curiosamente, el término "Literatura latinoamericana" en sí tuvo un uso limitado en nuestra propia región americana durante la primera mitad del siglo. En cambio, el término "Literatura Iberoamericana" ganó más fuerza en los últimos tiempos, aunque no alcanzó los mismos niveles de popularidad. Si bien las expresiones "literatura hispanoamericana" y "literatura brasileña" siempre fueron válidas y de uso común, se prefirió referirse a "literatura estadounidense" cuando se discutía la literatura en el continente, excluyendo a América del Norte en ciertos contextos. Esto fue particularmente evidente en el extenso debate sobre el "americanismo literario" en nuestros países, revivido por Rodó a lo largo de los siglos. Aun sin considerar este tema específico, el uso generalizado del término "literatura americana" prevaleció en los escritos de Rodó y de las generaciones posteriores, como Pedro Henríquez Ureña y Alfonso Reyes.

Sin embargo, esto no significa que la terminología latinoamericanista estuviera ausente de sus obras, sino que se utilizó en una condición minoritaria y rara, especialmente cuando se refiere a la literatura. Vale la pena señalar que la expresión "literatura latinoamericana" era aún menos común en el siglo XIX, cuando el término propiamente latinoamericano no era ampliamente aceptado. Torres Caicedo desempeñó un papel crucial en la introducción tanto del concepto de América Latina como de la idea de literatura latinoamericana. Sus primeros esfuerzos por abogar por una "Literatura latinoamericana" contribuyeron en gran medida a la génesis de este concepto. Una vez más, esto marcó un avance significativo en el campo de la literatura.

Torres Caicedo fue un hombre de muchos talentos y vocaciones. Se destacó como diplomático, internacionalista, jurista, economista y escritor. Sin embargo, su verdadera

pasión residía en ser un hombre de letras, un escritor en el sentido más puro. Obtuvo reconocimiento primero como poeta, publicando sus poemas en periódicos desde la tierna edad de 17 años. Incluso compiló dos volúmenes de su poesía: "Ay del corazón" en Nueva York en 1853 y "Religión, patria y amor" en París en 1862.

Aunque elogiada por figuras notables como Zorrilla en España y Janin, Villemain y Lamartine en Francia, la poesía de Torres Caicedo no alcanzó una fama duradera. No obstante, sus poemas sirven como importantes testimonios de un período significativo de nuestro romanticismo y permiten vislumbrar diversas ideas de la época. Como muchas figuras públicas de su época, Torres Caicedo incursionó en el verso, aunque su verdadera vocación era la de hombre de letras. Su papel como historiador y crítico de literatura jugó un papel vital en su carrera literaria. Aunque los estándares y metodologías modernas no aprecien plenamente su obra, no se puede negar que fue uno de los primeros en intentar abarcar la historia y la crítica de la literatura en nuestro continente americano en su conjunto. En este sentido, Torres Caicedo puede considerarse un pionero en estos campos.

Es importante señalar que los esfuerzos de Torres Caicedo no estuvieron exentos de limitaciones. El propio período de tiempo impuso restricciones en su trabajo, y sus limitaciones personales también jugaron un papel. Sin embargo, a pesar de estos desafíos, logró crear un cuerpo significativo de trabajo histórico y crítico, que puede describirse como en gran parte antológico. Esta obra se llevó a cabo entre las décadas de 1850 y 1860, cuando Torres Caicedo tenía entre veinte y treinta años. Publicó inicialmente sus estudios en periódicos y luego los compiló en tres volúmenes titulados "Ensayos biográficos y crítica literaria". Los dos primeros volúmenes se publicaron como serie en 1863, mientras que el tercer volumen se publicó como segunda serie en 1868. Además de estas obras, Torres Caicedo también produjo otras obras literarias que no estaban incluidas en esta colección pero que eran complementarias a su obra. obra general.

La valiosa antología Poética América, publicada por Juan María Gutiérrez en Valparaíso en 1846, jugó un papel significativo en la configuración de la obra de Torres Caicedo. Esta antología, que pretendía unificar las obras literarias del continente, se complementó con otros estudios dispersos del autor. Si bien este propósito continental pionero ha sido reconocido en posteriores reconstrucciones históricas de nuestra literatura, no puede decirse lo mismo de su historiografía, que permanece pendiente. Sin

embargo, el volumen y otros estudios literarios del autor argentino han gozado de más reconocimiento que la obra olvidada del autor colombiano. Volviendo a nuestro tema principal, fue durante la segunda mitad de la década de 1850 cuando Torres Caicedo comenzó a utilizar las expresiones "literatura latinoamericana" y "América Latina" en sus escritos.

Estas expresiones, que no se usaban comúnmente en ese momento, ganaron reconocimiento gradual y finalmente se aceptaron universalmente un siglo después. En las primeras etapas de su obra, Torres Caicedo se refirió a los escritores de la "América española" o "Hispanoamérica". En una carta fechada en 1855, escrita durante su residencia en Nueva York, explica los orígenes de su obra. Cuando Torres Caicedo publicó los dos volúmenes mencionados en 1863, incluyó un prefacio titulado "Introducción", que había escrito en 1855. La primera oración de este prefacio comenzaba con las palabras "La América, esa virgen del mundo como ha llamado Quintana". Un punto de inflexión llegó con el célebre ensayo de Rodó, "Juan María Gutiérrez y su época", publicado en El Mirador de Próspero. Este ensayo arrojó luz sobre el significado de la obra de Gutiérrez, volviéndola a poner en el centro de atención. Sin embargo, el juicio comparativo de Vicente G. Quesada, publicado en su Revista de Buenos Aires en 1864, aún mantiene su vigencia. El juicio de Quesada se hizo cuando sólo se habían publicado los dos primeros volúmenes de los Ensayos de Torres Caicedo.

En 1855, Torres Caicedo no se refería a "América Latina", pero para 1863 ya llevaba varios años utilizando este término. Sin embargo, también equiparó durante mucho tiempo "América española" con "América Latina". La aparición del último término fue sinónimo del primero. Si bien Torres Caicedo finalmente le dio a "América Latina" un significado propio, que consideró científico, mantuvo una tendencia hacia la sinonimia en su espíritu y escritos. Se identificó fuertemente con la cultura hispanoamericana y tenía un profundo apego a su herencia española, lo que lo llevó a ver a Hispanoamérica como el epítome de América Latina.

En sus volúmenes de Ensayos biográficos y Crítica literaria de 1863, Torres Caicedo incluyó un subtítulo que hacía referencia a los principales poetas y escritores hispanoamericanos. En el volumen posterior de 1868, continuó con el mismo título general pero amplió el alcance para incluir a publicistas, historiadores y poetas de América Latina. Si bien los volúmenes de 1863 mencionaron ocasionalmente la

terminología latinoamericana, no fue sino hasta 1868 que esta terminología apareció en la portada de la obra, enfatizando su significado. Cabe destacar que Torres Caicedo publicó su volumen político, Unión Latinoamericana, en 1865, entre las dos fechas mencionadas anteriormente. La serie de volúmenes de 1863 incluía una carta de Lamartine, aunque no utilizó el término "América Latina" explícitamente. Sin embargo, asumió su existencia en sus palabras, convirtiéndola en una de las primeras formulaciones de una antítesis que se volvería popular en las generaciones posteriores. Vale la pena mencionar que Torres Caicedo nunca abrazó por completo este esquematismo, a pesar de lo que se le suele atribuir, como se ve en el Ariel de Rodó. En su correspondencia con Torres Caicedo, Lamartine reconoció el concepto de América Latina sin utilizar explícitamente el término, solidificando aún más su importancia en el discurso intelectual.

El volumen de 1868 incluía una larga introducción de Castelar, en la que no mencionaba los términos "América Latina" o "Literatura". Este volumen constaba de tres libros de Ensayos Biográficos y Crítica Literaria, que quedaron inconclusos y contenían un estudio de 56 escritores. Todos estos escritores eran hispanoamericanos, ya que Torres Caicedo tenía un interés particular por Hispanoamérica. Sin embargo, en cierto momento, comenzó a referirse a ellos como "latinoamericanos" con más frecuencia.

Este término se refería a una joven comunidad histórica recién independizada y necesitada de una nueva identidad espiritual, de la que Torres Caicedo se veía a sí mismo como profeta. Inició sus estudios sobre estos escritores en El Correo de Ultramar, periódico del que luego sería director, bajo el título de "Hombres Ilustres de Hispanoamérica". En un artículo de 1856 se refiere a Andrés Bello como "el príncipe de los escritores latinoamericanos", utilizando por primera vez el término "latinoamericano" en el campo de la literatura.

Esto es significativo porque Bello había abogado por la emancipación literaria de América Latina en su famosa Alocución a la poesía en 1823, que solo fue reconocida mucho más tarde en el siglo actual. En los años siguientes, Torres Caicedo utilizó ocasionalmente el término "América Latina" y sus derivados en sus obras literarias. Por ejemplo, en 1858 destaca el papel de las escritoras "en América Latina", y en 1859 menciona que las estrofas del venezolano José Antonio Calcaño fueron aplaudidas en toda América Latina. También señaló que Uruguay contó con dignos representantes de

la literatura, al igual que las demás repúblicas de América Latina, al estudiar a Juan Carlos Gómez. Sin embargo, desde principios de la década de 1860, comenzó a utilizar con mayor frecuencia el término "América Latina". En 1862 menciona haber hablado de la obra de una cincuentena de escritores latinoamericanos y se refiere a "otros muchos poetas y escritores de las diversas Repúblicas de América Latina".

En el año 1863, Torres Caicedo reconoció a Juan María Gutiérrez como un escritor destacado en América Latina y aclamó a Alberdi como uno de los más destacados publicistas de la región, cuyas ideas estaban todas a favor del progreso de los Estados latinoamericanos. A estas alturas, ya no sorprende escuchar tales elogios de Torres Caicedo. En ese mismo año, también elogió a Francisco Acuña de Figueroa, calificándolo como una de las figuras ejemplares de la literatura latinoamericana. Este fue un desarrollo significativo ya que tanto Bello como Acuña de Figueroa, quienes habían comenzado sus carreras literarias en la Caracas y Montevideo coloniales, ahora estaban siendo reconocidos como contribuyentes a la literatura latinoamericana.

Esta fue una desviación de la terminología y las convenciones tradicionales que se habían asociado con estos patriarcas literarios durante muchos años. Cabe mencionar que Torres Caicedo hizo una declaración pionera en 1864, en uno de sus estudios literarios sobre el poeta argentino Domínguez, donde se refirió a la "hermosa tierra latinoamericana" como patria común. Este era un concepto novedoso en ese momento y tendría un impacto duradero en la forma en que se percibía a América Latina.

Las publicaciones periodísticas originales de Torres Caicedo sobre literatura latinoamericana ayudaron a popularizar el término, y los dos volúmenes publicados en 1863 desempeñaron un papel importante en la difusión de su uso. La prensa francesa, en particular, tomó nota, con una publicación titulada "Ensayos biográficos sobre literatura latinoamericana" que apareció en Le Constitutionnel en julio de ese año. El diario bonaerense Tribuna también acogió la nueva terminología, agradeciendo a Torres Caicedo su aporte a la literatura latinoamericana y destacando la importancia de la unidad entre personas que comparten la misma lengua, religión, costumbres y aspiraciones, unidad que se fortalece a través de una cultura literaria compartida.

En 1864, Vicente G. Quesada publicó un detallado comentario elogiando la recopilación de "datos y noticias sobre la vida y escritos de los más notables poetas y

escritores de América Latina". Esta publicación jugó un papel crucial en la promoción del naciente nombre continental de América Latina. Cuando se publicó el tercer volumen en 1868, incorporó este nombre en el título. Durante la década siguiente, Torres Caicedo continuó su labor en la literatura latinoamericana participando en los Congresos Internacionales. Asistió a los Congresos Internacionales de Americanistas, que comenzaron en 1875, y a los Congresos Literarios Internacionales, que comenzaron en 1878.

Este último fue iniciado por la "Sociedad de Hombres de Letras de Francia" y llevó a la creación de la "Asociación Literaria Internacional". bajo la presidencia de honor de Víctor Hugo. Torres Caicedo, junto con Castelar, fue nombrado miembro del Comité de Honor de los Congresos Literarios Internacionales. En 1879 presidió una de las sesiones del Congreso celebrada en Londres y presentó un amplio informe sobre la literatura latinoamericana, que fue traducido al español por Cecilio Acosta en Caracas. El informe tiene un valor histórico significativo para la literatura latinoamericana. Asimismo, Francisco García Calderón presentó un importante informe sobre las corrientes filosóficas en América Latina en el Congreso Internacional de Filosofía de Heidelberg en 1908.

La serie de Congresos Filosóficos Internacionales, al igual que los Congresos Literarios Internacionales, también se inició en París, en 1900. Estas reuniones marcó la primera vez que la literatura y la filosofía de América Latina se presentaron en panoramas integrales, utilizando los términos "América Latina" y "latinoamericano". La anticipación de Torres Caicedo de esta terminología, con su prioridad cronológica, tiene un significado fundamental en la era temprana de los intercambios culturales internacionales institucionalizados.

La anticipación era palpable cuando aún no se había producido el Modernismo, un importante movimiento literario que pretendía unir el intelecto y la literatura de todo el continente, pero era inminente. Contrariamente a la creencia popular, antes de este movimiento, los primeros rastros del léxico latinoamericanista ya estaban presentes en la literatura. En particular, el Informe de 1879 de Torres Caicedo discutió el tema históricamente conocido del "americanismo literario", que fue un tema comúnmente explorado por las generaciones románticas y modernistas.

Torres Caicedo ahondó en la relación entre originalidad e imitación, tema que luego sería abordado y superado por Rodó en su época. Para captar cabalmente la trascendencia del aporte de Torres Caicedo, es indispensable reconocer la temprana fecha de 1856 cuando explícitamente abordó y discutió este problema. Sin embargo, cuando lo revisó en 1879, ya no utilizó el término "americanismo literario", sino que optó por el léxico latinoamericanista, como se desprende del título de su Informe. Se puede argumentar que presentó este problema por primera vez como "latinoamericanismo literario", término que ganó mayor aceptación entre las generaciones posteriores, incluido Rodó y escritores posteriores.

Esta expresión se alinea mejor con los sentimientos y actitudes predominantes. De manera similar, en el campo de la filosofía, el problema también ha evolucionado desde el "americanismo filosófico" al término más preciso de "latinoamericanismo filosófico", que ganó protagonismo entre los años cuarenta y sesenta. Estos desarrollos paralelos en ambos sectores reflejan un proceso más amplio que se extiende más allá de las fronteras culturales. Vale la pena mencionar que Torres Caicedo incorporó, en parte palabra por palabra y en parte revisada, algunos de sus primeros escritos de 1856 sobre Heredia en este Informe de 1879. Es evidente que estaba lidiando con las preguntas que se han formulado repetidamente: "¿Tiene América su propia literatura? ¿Poseen originalidad sus escritores?" Estas preguntas han persistido a lo largo de los años, incluso hasta el día de hoy, aunque poco a poco van perdiendo relevancia. De hecho, en las últimas décadas, este debate de larga data se ha desplazado del ámbito de la literatura a la filosofía, con enfoques notablemente similares, si no idénticos, en su núcleo.

Dentro del ámbito de la literatura, nuestro enfoque no radica únicamente en la cuestión doctrinal central que se esconde en el problema en cuestión, ni profundizamos únicamente en los pensamientos e intenciones personales de Torres Caicedo. En cambio, nuestra atención se dirige a arrojar luz sobre las importantes circunstancias históricas que rodearon el surgimiento inicial de una forma distinta de literatura conocida como "latinoamericana", como se documenta a través de los escritos de Caicedo.

Dialéctica de occidente

Según Ardao, el conflicto y los problemas en las relaciones entre Europa y nuestra América como entidades culturales se deben en gran medida a la incertidumbre que

rodea al concepto de Occidente. El Este y el Oeste históricamente han sido conceptos inestables, lo que refleja la relatividad inherente a la geografía. Mientras que el norte y el sur representan divisiones naturales, el este y el oeste son meramente convencionales. Originalmente, se pensó que el este y el oeste eran expresiones de la naturaleza, según las creencias precopernicanas. Sin embargo, después de Copérnico, la relatividad de estos términos condujo a situaciones paradójicas, como que Estados Unidos fuera considerado occidental en relación con el este de Japón, a pesar de que las distancias geográficas sugirieran lo contrario.

Estas paradojas se vuelven aún más intrigantes cuando se considera el aspecto cultural. En 1958, André Sigfried reconoció las importantes contribuciones de Occidente a la cultura universal, incluido el espiritualismo cristiano. Sin embargo, más tarde tuvo que admitir que el espiritualismo cristiano en realidad tenía orígenes en Oriente, lo que lleva a la paradoja de que la cultura occidental está influenciada por un elemento oriental. Otra paradoja surge del hecho de que el cristianismo, el islam y el judaísmo, religiones a menudo entrelazadas en conflictos entre Occidente y Oriente, remontan todas sus creencias monoteístas al mismo Dios de Abraham en Oriente. Además, el restablecimiento del Estado de Israel en Palestina, basado en una base geográfica y religiosa oriental, introduce una poderosa influencia occidental en el Cercano Oriente. En otra situación paradójica, Grecia, la cuna de la cultura occidental, ocupa actualmente una posición marginal en dirección este en comparación con los principales países occidentales, de forma similar a como América Latina se sitúa al oeste de estos países.

Después de soportar el dominio turco durante más de 300 años, que coincidió con la dominación española y portuguesa en América, el estado griego moderno surgió a principios del siglo XIX. Al igual que Uruguay, Grecia tuvo que construir sus instituciones culturales, sistema educativo, literatura, universidad y vida intelectual desde cero, ya que era comparable a un pequeño pueblo en Atenas en ese momento. Este proceso ocurrió cronológicamente paralelo al desarrollo de Uruguay, pero mucho más tarde que otras regiones de nuestro continente. Curiosamente, la recepción del helenismo clásico en Grecia se produjo indirectamente a través de los centros modernos de la cultura occidental, al igual que la relación de América Latina con Occidente.

Ardao estableciendo una similitud inesperada entre Grecia y América Latina destaca su posición marginal compartida dentro de la cultura occidental y nos enseña

sobre la naturaleza inestable del concepto de occidentalidad en relación con la universalidad. Las tradiciones occidentales de la antigüedad clásica, el cristianismo medieval y la Europa moderna han contribuido todas a una tradición universal, que continúa dando forma a nuestra educación. La transformación de la cultura occidental a lo largo del tiempo no se debe únicamente a su desplazamiento geográfico de este a oeste, sino también a que este desplazamiento ha acompañado una transformación espiritual.

A pesar de los cambios en el contexto histórico, ciertos elementos esenciales han persistido y definido la unidad de Occidente, distinguiéndolos de los elementos accidentales de sus formas históricas. Estas formas se pueden clasificar en cuatro períodos principales: dos con un enfoque mediterráneo que representa la época antigua y medieval, y dos con un enfoque atlántico que representa la época moderna y contemporánea. En el ámbito de la filosofía, estos períodos se reflejan en la filosofía griega, la filosofía cristiana, la filosofía moderna y la filosofía occidental contemporánea.

En general, el Occidente cultural tiene sus raíces en la cultura helénica y luego evoluciona a través de las influencias del cristianismo medieval. El cambio en el eje cultural de Grecia a Roma trae cambios significativos, con el cristianismo como vanguardia de la cultura occidental, incorporando elementos orientales y asimilando la filosofía griega. El occidente cultural tiene sus orígenes en la cultura helénica, que surgió históricamente. Durante la antigüedad clásica, Grecia fue tanto el lugar de nacimiento como el centro inmutable de esta cultura, incluso durante el apogeo del poder imperial de Roma. Si bien el eje político puede haberse desplazado hacia Roma, el eje cultural continuó pasando por Grecia.

La esencia de la cultura helénica se puede definir por su genio racionalista en la creación artística y filosófica, que sirve como punto de referencia significativo para todas las manifestaciones posteriores del espíritu occidental. La segunda forma histórica de Occidente está formada por el cristianismo medieval. Aunque el eje permanece en la región mediterránea, se desplaza de Grecia a Roma. Este cambio tiene poca importancia geográfica pero tiene un inmenso significado espiritual. El cristianismo se convierte en el nuevo protagonista de Occidente, sustituyendo al helenismo e introduciendo un elemento de origen oriental. Occidente no sólo incorpora este elemento oriental sino que lo pone en primer plano, sobre todo por su conversión religiosa y el triunfo y consolidación de la Iglesia fundada por san Pedro, procedente de Asia.

En el encuentro de estas dos influencias, se insinuó brevemente una síntesis, pero finalmente no duró. Rodó evoca con nostalgia este momento, describiendo cómo la palabra del cristianismo naciente llegaba a las colonias griegas de Macedonia, particularmente a Tesalónica y Filipos, y el Evangelio puro se difundía en las sociedades refinadas y espirituales donde la cultura helénica mantenía una encantadora espontaneidad de distinción. Parecía como si los dos ideales más altos de la historia estuvieran destinados a estar unidos para siempre. El estilo epistolar de San Pablo refleja la influencia de este momento, donde la caridad se helenizó. La asimilación de la filosofía griega por parte del cristianismo es crucial para configurar el paisaje cultural del Occidente geográfico. La asimilación de la filosofía griega por parte del cristianismo se produce en un momento determinado de la historia, con dos figuras clave que desempeñan papeles importantes. El primero es San Pablo, representante de la religiosidad cristiana, que prevaleció sobre el decadente paganismo clásico en el siglo I. La segunda figura es San Agustín, que representa el aspecto filosófico, que vivió entre los siglos IV y V y vio cómo la filosofía helénica imponía sus categorías al pensamiento cristiano.

En el encuentro entre Agustín y la tradición agustiniana se produjo un cambio significativo. La influencia del pensamiento helenístico sobre la caridad disminuyó, mientras que la filosofía se infundió con principios cristianos. Esta transformación tuvo un impacto profundo y duradero en la historia de Occidente. Es a través de este proceso que surgió la filosofía cristiana, superando los meros intentos de racionalizar el cristianismo o fusionarlo con la filosofía. Curiosamente, este renacimiento y salvación de Occidente se originó en África y fue principalmente obra de un erudito africano.

San Agustín, conocido como el "Maestro de Occidente" y el "Primer europeo", nació y desarrolló una parte importante de su carrera filosófica en Hipona, ciudad de la actual Argelia. Es de destacar que esta figura fundamental en el pensamiento occidental provenía del mismo suelo argelino que ha sido testigo del violento enfrentamiento entre las fuerzas francesas y árabes en los últimos tiempos. Si bien los contextos históricos y geográficos pueden diferir, es en el norte de África, en lugar de Atenas como lo había imaginado San Pablo, donde tuvo lugar el verdadero encuentro entre Jesús y Sócrates. Esta reunión crucial de dos figuras influyentes, una de Oriente y otra de Occidente, dio forma al pensamiento de un cristiano del norte de África y fue la culminación de varios

esfuerzos intelectuales, en particular las obras de un judío del norte de África, Filón y Plotino, ambos influenciados por el platonismo alejandrino. Este encuentro entre Jesús y Sócrates, entre el fideísmo hebreo y el racionalismo helénico, irradió desde las capitales espirituales de Jerusalén y Atenas, y se tradujo finalmente en una síntesis que definió la segunda gran fase de la historia de la cultura occidental, centrada en torno al eje mediterráneo y la Roma de la Iglesia. Ahora, en la era moderna, una revalidación de esta síntesis, acompañada de un retorno simultáneo a las fuentes originales de ambas tradiciones, configurará la tercera forma y concepto de Occidente, con predominio de un eje atlántico.

El Renacimiento y la Reforma marcaron un resurgimiento tanto de las tradiciones griegas como bíblicas, ya que implicaron un retorno a los textos clásicos de Grecia y los textos sagrados de Palestina. Esto condujo a un renacimiento del espíritu de Atenas y Jerusalén, dando forma a lo que ahora consideramos cultura occidental. Con el paso del tiempo, el centro de esta cultura se desplazó hacia la costa oeste del continente, con Francia, Inglaterra y Alemania emergiendo como los países clave que lideran esta expresión cultural. Estas naciones encarnaron el espíritu europeo como un espíritu universal, y términos como occidentalidad, modernidad, europeidad y universalidad se convirtieron en sinónimos durante siglos.

El desplazamiento geográfico del eje de Occidente también trajo consigo una nueva comprensión de sus valores espirituales. La filosofía desempeñó un papel importante en la interpretación de este cambio, dando lugar a la filosofía moderna, que fue la sucesora secularizada de la filosofía cristiana medieval. El concepto de condición europea se volvió aún más prominente en esta nueva filosofía, con la naturaleza, la razón y la libertad sirviendo como ideas centrales en los ámbitos de la existencia, el conocimiento y la acción, respectivamente.

Fue a través de la interacción dinámica de estas ideas que la modernidad occidental definió su perfil histórico, desde los avances en ciencia y tecnología hasta la revolución democrática en las esferas política y social. Estos rasgos también contribuyeron al reclamo de universalidad de Occidente a lo largo de la historia. En nuestro tiempo presente, estamos asistiendo al surgimiento de la cuarta forma histórica de la cultura occidental. Una vez más, el eje geográfico se ha desplazado hacia el oeste, siendo ahora el centro América del Norte, en particular la región del Atlántico Norte.

Europa y América del Norte, cada una a su manera, han asumido el liderazgo conjunto de la cultura occidental. Sin embargo, enfrentan desafíos del mundo oriental, lo que genera inmensas tensiones políticas, militares, económicas, sociales, culturales y filosóficas.

Para Ardao, el contraste cultural actual entre Oriente y Occidente tiene sus raíces principalmente en los valores y filosofías occidentales, a pesar de la distinción geográfica. La filosofía occidental contemporánea puede verse como una continuación de la filosofía moderna clásica, y puede dividirse en dos ramas principales que se originan en Francia, Alemania y los Estados Unidos. Sin embargo, existe un tercer imperio filosófico en Oriente, particularmente en Rusia, que deriva directamente sus doctrinas de la filosofía moderna clásica y de las tradiciones de los filósofos de los siglos XVIII y XIX como Hegel y Marx. Estas tradiciones en sí mismas tienen conexiones con filosofías occidentales anteriores, que se remontan a la antigua fuente helénica. De esta manera, la cultura occidental, en su cuarta forma histórica, conocida como su forma atlántica, está presenciando la difusión global de valores que ha creado a lo largo de sus iteraciones anteriores.

La filosofía: lengua y lenguaje

El lenguaje, en su sentido amplio, presenta diversos desafíos filosóficos que giran en torno a su relación con el pensamiento. Estos desafíos surgen no solo en el lenguaje cotidiano y su conexión con el pensamiento común, sino también en el lenguaje filosófico y su correlación con el pensamiento filosófico. En consecuencia, la filosofía del lenguaje se convierte en una rama distinta dentro del ámbito de la filosofía, entrelazándose con la filosofía de la filosofía.

El examen del lenguaje filosófico es de interés tanto para el filósofo del lenguaje, que se centra en las complejidades del lenguaje, como para el filósofo en general, que profundiza en la naturaleza de la filosofía misma. Por lo tanto, es importante reconocer esta distinción al contemplar la cuestión única del lenguaje de la filosofía, más que el lenguaje como un todo. Los antiguos griegos, que sentaron las bases de la filosofía, fueron también los creadores de su propio lenguaje, elevándolo a la categoría de lenguaje filosófico. No tenían un modelo preexistente a seguir en este sentido. Aunque el pensamiento helénico atrajo influencias de varias culturas, su lenguaje filosófico se

elaboró de forma independiente. Durante siglos estuvo sola en este empeño, ajena a los innumerables desafíos que surgirían en años posteriores, como la recepción de testimonios filosóficos de otras culturas o la transmisión de ideas filosóficas propias a través del intercambio de lenguas.

La historia de la filosofía, según Ardao, se puede dividir en tres etapas a partir del uso del latín como lengua filosófica. La primera etapa se dio junto a la griega y abarcó desde el siglo V a. C., cuando el filósofo griego Panecio introdujo la filosofía en Roma, hasta el siglo VI d. C., cuando Justiniano cerró la última escuela en Atenas, prohibiendo la enseñanza de la filosofía en la ciudad. Esencialmente, esto significa que mientras Roma abrazó la filosofía, el cierre de Atenas tuvo poco impacto.

A medida que se acercaba la Edad Media, el griego se convirtió gradualmente en un idioma muerto en la filosofía occidental después de un milenio de prominencia. El latín se convirtió en el idioma filosófico dominante, especialmente dentro del pensamiento cristiano. La segunda etapa del latín como lengua filosófica se inició en el siglo VI y se prolongó durante varios siglos, alcanzando su apogeo en el siglo XIII. En periodo de tiempo, la influencia del latín se extendió a otros dos idiomas, el hebreo y el árabe, que, al igual que el latín, tienen sus raíces en el griego.

A pesar de su coexistencia, el latín mantuvo su primacía en la filosofía occidental, solidificando su posición como lengua del cristianismo sobre el judaísmo y el islam. Curiosamente, el latín prosperó como lengua filosófica incluso después de que dejó de ser una lengua hablada a principios de la Edad Media. Su muerte como lengua vulgar se produjo un milenio después, en plena Edad Moderna, marcando el inicio de su tercera etapa. Durante los períodos medieval y renacentista, el latín se convirtió en el idioma vibrante de la filosofía.

Sin embargo, entre los siglos XVI y XVIII se transformó en otra lengua muerta de la filosofía occidental, aunque convivía con lenguas vivas como el francés, el inglés, el alemán, el italiano y el español, todas descendientes del latín como lenguas filosóficas. Desde entonces, estas lenguas vivas han ocupado un lugar preponderante en el discurso filosófico. A lo largo de los primeros quinientos años de filosofía, el griego dominó como lengua principal. Sin embargo, con el paso del tiempo, el latín emergió como el único

idioma vivo de la comunidad filosófica occidental durante el período moderno temprano, lo que llevó a un pluralismo en el que ahora prosperan varios idiomas.

La transición del latín a las lenguas nacionales en el campo de la filosofía ha tenido consecuencias significativas que no han sido adecuadamente enfatizadas. Durante siglos, los filósofos utilizaron el latín como lengua viva, a pesar de ser una lengua muerta para la población en general. Esto se complicó aún más por el hecho de que el latín también era el idioma de la Iglesia.

Por otro lado, la conversión de las lenguas vernáculas en lenguas filosóficas presenta varios desafíos, tanto en su relación con las lenguas muertas como entre sí. Estas complejidades se ven agravadas por la creciente influencia filosófica de los idiomas occidentales y la mezcla de culturas en la era moderna. En un perspicaz ensayo titulado "Las tres filosofías", José Ferrater Mora compara el panorama filosófico del siglo XII con el presente. Señala la coexistencia de las filosofías cristiana, árabe y judía durante ese tiempo y observa que hoy en día hay tres imperios filosóficos con conexiones tenues: Europa continental occidental (particularmente Francia y Alemania Occidental), el mundo anglosajón (centrado alrededor de Gran Bretaña y Estados Unidos) y el universo soviético (centrado en Rusia).

Cada uno de estos imperios tiene sus propias doctrinas e intereses dominantes, con conocimiento e interacción limitados entre ellos. Si bien el análisis de Ferrater Mora es valioso, sería beneficioso considerar también el factor lingüístico. La trilogía filosófica del siglo XII, compuesta por las filosofías cristiana, judía y árabe, estuvo influenciada no solo por la diversidad religiosa sino también por la diversidad lingüística. Asimismo, en la actualidad, el pluralismo lingüístico tiene un impacto significativo en el desarrollo del pensamiento. Reconocer y comprender las condiciones internas y externas del pluralismo lingüístico es crucial para los pensadores de habla hispana en España y América.

Lengua Española: su pensamiento

Para nuestro Filosofo uruguayo, Ardao, el lenguaje y el pensamiento son inseparables, siendo el lenguaje influenciado por el pensamiento y el pensamiento moldeado por el lenguaje. La naturaleza y las características de un idioma, incluidas sus formas y ritmos, impactan el desarrollo y la expresión del pensamiento filosófico. Las

filosofías nacionales están influenciadas por el lenguaje y el carácter de las personas que las crean. Por ejemplo, las filosofías griega, francesa, inglesa y alemana están moldeadas por los respectivos idiomas y culturas. De igual forma, el pensamiento filosófico latinoamericano está influenciado por la lengua española.

Él argumenta, que la importancia de este hecho es doble, considerando la doble influencia lingüística sobre el pensamiento filosófico, tanto interna como externamente. Desde ambas perspectivas, esta influencia ha obstaculizado más que sustentado nuestra filosofía, principalmente por razones históricas:

- En primer lugar, nuestra filosofía ha tenido que concebirse y transmitirse en un lenguaje que, aunque rico en otras áreas, se ha considerado inferior a otros incluso hoy. Esto se evidencia en la falta de términos técnicos en el léxico filosófico y las limitaciones en las asociaciones conceptuales que permite el lenguaje.
- En segundo lugar, nuestra filosofía ha corrido la desgraciada suerte de estar asociada a la lengua española, lo que ha dificultado su reconocimiento y aceptación en la tradición universal. Este problema persiste incluso en los tiempos modernos.

Como resultado, existe una profunda conexión entre España e Hispanoamérica en cuanto a la lucha por afirmar sus respectivas identidades filosóficas. El desafío ha sido igualmente experimentado por ambas entidades históricas en nuestro siglo. Por un lado, está la cuestión de la relación de España con Europa, que fue intensamente debatida por la generación del 98 y sus seguidores. Por otro lado, está la cuestión de la relación de Estados Unidos con Europa. Estos temas son, sin duda, distintos entre sí debido a sus elementos y circunstancias específicas. Sin embargo, comparten un terreno común.

Una conexión significativa es la relación entre la filosofía española y la filosofía europea, así como la filosofía latinoamericana y la filosofía europea. El conflicto histórico entre España y Europa, así como entre América y Europa, tiende a acercar a los hispanoamericanos a los españoles a través de estos conflictos. Pero en ningún otro ámbito de la cultura esta proximidad resulta tan solidaria como en el campo de la filosofía. Esto se debe principalmente a las limitaciones compartidas del pensamiento español y latinoamericano para expresar ideas complejas dentro de las limitaciones del idioma español.

Para Ardao, en ese momento, reconocía que la filosofía española se enfrenta a retos para lograr el reconocimiento internacional. Argumentaba, que figuras como Unamuno y Ortega, que se consideran figuras universalizadas de la filosofía española, deben superar las limitaciones que plantea la lengua española. Esta doble limitación instrumental e internacional crea una desventaja para la filosofía española frente a otras lenguas. España ha hecho contribuciones significativas a su filosofía tradicional de inspiración cristiana a través de las obras de Raimundo Lúlio en el siglo XIII, Luis Vives en el siglo XVI y Francisco Suárez en el siglo XVII y XVII.

Estas figuras y sus ideas fueron ampliamente reconocidas y apreciadas debido a la universalidad de la lengua latina en la que se expresaron. De hecho, incluso las obras de Lúlio, originalmente escritas en catalán y árabe, fueron traducidas al latín, enfatizando aún más el atractivo universal de estos filósofos. Sin embargo, cuando España entró en la era moderna, su declive filosófico se hizo evidente, reflejando el declive cultural general del país. En el siglo XVIII, la filosofía hispánica decidió abandonar el latín y expresarse en español, lo que lamentablemente provocó un declive de su lenguaje filosófico.

A diferencia de otras lenguas europeas importantes como el francés, el inglés, el alemán y el italiano, que estaban evolucionando y desarrollándose como lenguas filosóficas, el español se quedó atrás debido al estado general de la cultura española en ese momento. Vale la pena señalar que estos ejemplos resaltan la influencia y la importancia del pensamiento filosófico hispanoamericano durante ese tiempo. Las obras de Rubio y Briceño, originarias del continente americano, tuvieron un impacto duradero en los círculos intelectuales europeos. La misma situación se observa en el pensamiento filosófico hispanoamericano. Durante el período colonial, este pensamiento se expresó principalmente a través del latín. Tuvo un impacto significativo en toda Europa, como lo revela la historiografía de Ideas. Por ejemplo, la Lógica mexicana de Antonio Rubio, escrita en México a fines del siglo XVI, fue ampliamente difundida y publicada en España, Francia y Alemania durante la primera mitad del siglo XVII. Asimismo, la obra del franciscano chileno Alfonso Briceño, quien enseñó y escribió en Santiago, Lima y Caracas, obtuvo reconocimiento en prestigiosas universidades de Salamanca, París y Roma.

Durante ese tiempo, las órdenes religiosas y los académicos universitarios desempeñaron un papel importante en la comunidad intelectual europea, con el latín como lengua esencial. Posteriormente, la filosofía comenzó a expresarse en español tanto

en España como en Hispanoamérica, pero esto limitó su alcance y conexión con Europa. Sin embargo, el idioma español también creó un vínculo entre el pensamiento hispano e hispanoamericano en relación con la filosofía. Esta solidaridad trasciende las diferencias entre las distintas regiones de Hispanoamérica. Diversos acontecimientos del siglo XX, como la incorporación de pensadores peninsulares, la obra de José Gaos y Francisco Romero, han contribuido al desarrollo del pensamiento en lengua española en Madrid, México y Buenos Aires.

Así, para Ardao, el reconocimiento y conocimiento del pensamiento en lengua española ha tenido dos efectos: la mejora del español como lengua de expresión de las ideas filosóficas y su creciente aceptación dentro de la comunidad filosófica internacional. Anteriormente, el francés, el inglés, el alemán y el italiano se consideraban los principales idiomas filosóficos de Occidente. Sin embargo, el español ahora está siendo reconocido por sus contribuciones filosóficas. Y este reconocimiento se manifiesta en la atención que se presta al pensamiento hispanohablante en la literatura europea, la inclusión del español como lengua oficial en los congresos internacionales de filosofía y la decisión de celebrar el próximo congreso en un país hispanoamericano por primera vez en la historia.

Así, Ardao afirma, es evidente que la filosofía de la lengua española abarca más que la filosofía española, ya que también incluye la filosofía hispanoamericana. Sin embargo, a menudo se pasa por alto que no toda la filosofía española se desarrolla necesariamente en lengua española. De hecho, la filosofía española, que tiene una historia de veinte siglos, solo ha sido predominantemente en español durante los últimos dos siglos. Este hecho es a menudo ignorado por los propios españoles.

Es a partir del siglo XX cuando comienza a organizarse sistemáticamente la historia de la filosofía española, gracias al esfuerzo de Adolfo Bonilla San Martín y su obra sobre Menéndez y Pelayo. La ejecución de este plan, bajo el patrocinio de la Asociación Española para el Avance de las Ciencias, se inició en 1908 y aún continúa. Sin embargo, incluso en estos estudios históricos de la filosofía española, así como en los de Alain Guy y Luis Martínez Gómez, no se destaca la distinción entre filosofía española y filosofía realizada en lengua española. Esta distinción también es aplicable a otras filosofías nacionales en el mundo occidental. Por ejemplo, la filosofía francesa, la filosofía inglesa y la filosofía alemana tienen una distinción temporal y espacial. Temporalmente,

estas filosofías nacionales surgieron en los siglos XVII y XVIII cuando adoptaron la lengua vernácula en lugar del latín.

Espacialmente, se asocian con países específicos pero también se extienden a otras regiones e idiomas. Del mismo modo, la filosofía española puede distinguirse de la filosofía conducida en lengua española tanto en términos de tiempo como de espacio. Temporalmente, la filosofía española se remonta a Séneca, hace dos mil años, mientras que la filosofía conducida en lengua española tiene un origen más reciente, hace doscientos años. Ardao, destaca que la inclusión de Séneca en el concepto de filosofía española es un tema de debate, ya que no sólo afecta al alcance del concepto sino también a su interpretación y significado. Y se pueden tener diferentes opiniones con respecto a este asunto. Sin embargo, es un hecho que historiadores especialistas en filosofía española, independientemente de su nacionalidad, se han acostumbrado a esta práctica. Esto se debe principalmente a varios factores, como el razonamiento externo, las consideraciones etnogeográficas y la conexión intrínseca entre la filosofía de Séneca y ciertos aspectos perdurables del ethos hispano. Estas dualidades, comparables a la hispano-romana y que van más allá de Séneca, resurgen en épocas posteriores con el cruce de las filosofías hispano-judía e hispano-árabe.

En relación a la filosofía tradicional española, fuertemente influida por el cristianismo, existen otras tres ramas de la filosofía española que corresponden a concepciones religiosas que históricamente marginaron al cristianismo: el paganismo, el judaísmo y el mahometismo. La lingüística también juega un papel en estas diferenciaciones, concretamente en el contexto de los pensamientos hispano-judío e hispano-árabe, que se expresan en hebreo y árabe respectivamente. Los pensamientos filosóficos de Séneca, (Ardao, afirma que con Séneca, se inicia la filosofía española), fueron formulados en latín durante el primer siglo. Asimismo, la filosofía hispano-cristiana, surgida en los últimos siglos de la Edad Antigua y continuada en los primeros siglos de la Edad Moderna, también se expresó en latín.

A pesar de las diferencias entre el latín antiguo, el latín de los siglos bárbaros, el latín de la Baja Edad Media y el latín moderno, existe una continuidad lingüística fundamental en la filosofía española que abarca mil ochocientos años, desde el siglo I hasta el siglo XVIII. Esta continuidad no se ve interrumpida por la inclusión histórica del hebreo y el árabe en la filosofía española durante varios siglos. En este sentido, Italia, al

igual que España, también puede demostrar una continuidad similar en su filosofía entre los principales países occidentales. Sin embargo, ni Inglaterra, ni Alemania ni Francia, los tres países principales, pueden rastrear sus filosofías nacionales hasta el primer siglo, ni incorporan fases judías y árabes en sus filosofías como las que se encuentran en la filosofía española.

Durante el siglo XVIII, la filosofía española dio un giro significativo con la influencia del benedictino Feijóo. Si bien aún permanecían arraigados en las creencias cristianas, los filósofos españoles comenzaron a abandonar el latín como su idioma principal de expresión y adoptaron el español en su lugar. Este cambio marcó al español como la cuarta lengua histórica utilizada en la filosofía española, después del latín, el hebreo y el árabe. Estas lenguas habían servido previamente como medio colectivo de expresión del pensamiento filosófico dentro de las comunidades hispánicas de la Península Ibérica.

El cambio marcó también el surgimiento de la filosofía de la lengua española dentro del ámbito de la propia filosofía española. Sin embargo, es importante diferenciar entre la filosofía española y la filosofía de la lengua española en términos de contexto geográfico. La filosofía de la lengua española, surgida en el siglo XVIII, no se circunscribe únicamente a España sino que abarca también la filosofía hispanoamericana. Sin embargo, esta filosofía de la lengua española no siempre ha sido sinónimo de filosofía hispanoamericana. La enseñanza de la filosofía en Hispanoamérica comenzó durante el período colonial temprano, con el establecimiento de cátedras en colegios y universidades en la primera mitad del siglo XVI.

Así, no fue hasta los trabajos de Fray Alonso de la Vera Cruz, un agustino de origen español, que la filosofía en América comenzó a florecer verdaderamente. Sus escritos, producidos y publicados en México a mediados del siglo XVI, suelen ser considerados como el verdadero punto de partida de la filosofía en América, no solo dentro de la región hispánica sino también en su contexto hemisférico más amplio. Se necesitaría otro siglo, a mediados del siglo XVII, para que la filosofía angloamericana emergiera en las comunidades puritanas de Nueva Inglaterra.

El desarrollo de la filosofía de la lengua española alcanzó su apogeo en el siglo XX con el destacado filósofo Ortega y Gasset. Si bien las opiniones pueden diferir con

respecto a la afirmación de Albert Camus de que Ortega es el mayor escritor europeo después de Nietzsche, no hay duda de que es una de las figuras más universales de la filosofía española. De hecho, Ortega puede ser considerado el filósofo español más reconocido internacionalmente desde Séneca, Maimónides y Averroes, que fueron figuras influyentes en las religiones no cristianas, así como Lúlio, Vives y Suárez, que fueron reconocidos filósofos. La distinción de Ortega de estos predecesores radica no solo en su desapego de la religiosidad positiva sino también en su singular pensamiento en español.

Hasta finales del siglo XVIII y hasta principios del XIX, la filosofía hispanoamericana siguió las enseñanzas escolásticas tradicionales de la época colonial, expresadas en lengua latina. Sin embargo, se produjo un cambio durante este período, influenciado por Feijóo, donde el latín fue abandonado tanto en España como en los territorios hispanoamericanos. Esto marcó el surgimiento de la filosofía en lengua española como una entidad distinta, separada tanto de la filosofía española como de la hispanoamericana.

De manera similar al idioma inglés en el Atlántico Norte, que luego se diversificó en varios continentes, el español se afirmó como una entidad lingüística unificada, que abarcaba tanto un sector europeo como un americano, con las regiones del Atlántico Central y del Sur en el medio. Este cambio tuvo consecuencias significativas. Anteriormente, cuando las filosofías españolas e hispanoamericanas se expresaban en latín, formaban parte de una larga tradición que abarcaba todo el mundo occidental. Sin embargo, ahora estarían unidos por un lenguaje propio que, por circunstancias históricas adversas, confinaría su desarrollo filosófico y limitaría su integración dentro de la comunidad filosófica internacional.

Filosofía en lengua española

SI Séneca surge en el siglo I como el fundador de la filosofía española, un aspecto significativo de su desarrollo histórico. En el siglo XVI, el agustino Fray Alonso de la Vera Onix se consagró como el fundador de la filosofía hispanoamericana en México, contribuyendo al campo a través del uso del latín. Sin embargo, fue el benedictino gallego Benito Jerónimo Feijóo quien verdaderamente encarnó la esencia de la filosofía española en el siglo XVIII. Sus contribuciones se extendieron más allá de la filosofía, ya que

participó en una batalla formidable por la reforma intelectual y espiritual en España durante esta época.

Las obras influyentes de Feijóo, el Teatro Critico y las Cartas Eruditas, abarcaron una amplia gama de temas. Estos escritos tenían como objetivo desacreditar errores y supersticiones al tiempo que introducían nuevos conceptos y doctrinas arraigados en la filosofía y la ciencia modernas. A través de estas publicaciones, Feijóo desempeñó un papel fundamental en la revitalización del pensamiento hispánico, que llevaba mucho tiempo en decadencia durante el reinado de los Austrias. Uno de los aspectos clave de este renacimiento intelectual fue la adopción de la lengua vernácula como medio de expresión.

Antes de Feijóo, el latín seguía siendo la lengua dominante de la filosofía española. Esto se hizo evidente no sólo en la escolástica imperante en los claustros hispanos de ambos lados del Atlántico, sino también en las obras filosóficas iniciales que precedieron a Feijóo. Autores como Juan Caramuel, Isaac Cardoso y Tomás Vicente Tosca habían sentado las bases de la filosofía moderada de Feijóo en el siglo XVII y principios del XVIII. Sin embargo, sus obras fueron escritas y publicadas en el idioma aprendido tradicional, en lugar de en el idioma nacional. Feijóo, por lo tanto, emergió como el primer pensador español representativo en articular su filosofía en la lengua vernácula, convirtiéndolo en una política deliberada para hacerlo. A pesar de su dominio del latín, Feijóo tomó la decisión de abandonarlo en favor del español en los volúmenes posteriores de su Teatro. Este cambio fue motivado por dos razones, como se explica en el prólogo del volumen I. Feijóo pretendía dirigirse a un público más amplio y creía que escribir en español se adaptaba mejor a los numerosos temas opcionales que pretendía explorar.

En 1726, Feijóo se convirtió en el fundador formal de la filosofía de la lengua española, casi un siglo después de que Descartes estableciera la filosofía de la lengua francesa. Descartes, en su Discurso, explicó su elección de escribir en francés en lugar del latín, el idioma tradicionalmente utilizado por sus mentores. Creía que aquellos que utilizaban su razón natural pura estarían mejor equipados para juzgar sus opiniones que aquellos que se basaban únicamente en textos antiguos. Descartes esperaba que aquellos que poseían buen sentido y se dedicaban al estudio crítico no estarían predispuestos a favor del latín, sino que considerarían sus argumentos explicados en su lengua vernácula.

Si bien la filosofía en lengua francesa tuvo una ventaja inicial con Descartes en 1637, este no fue el caso para todas las demás lenguas modernas.

El idioma inglés comenzó a establecer su base a principios del siglo XVII, ejemplificado por las obras de Bacon escritas en inglés junto con sus obras en latín. La filosofía en lengua alemana solo surgió a principios del siglo XVIII con las obras de Wolff, y la filosofía en lengua italiana siguió una línea de tiempo similar a la filosofía en lengua española en el primer cuarto del siglo XVIII, con las obras de Vico en italiano junto con sus obras latinas. Por tanto, en orden cronológico, Bacon, Descartes, Wolff, Vico y Feijóo son los respectivos fundadores de las cinco filosofías modernas más influyentes en las lenguas nacionales.

Argumentaba Ardao que sería difícil para él responder con una simple declaración de que no hay razón para escribir en el idioma nativo de uno, así como no hay razón para escribir en un idioma diferente. Esta afirmación radical, alineada con los ideales de la modernidad, enfatiza los derechos inherentes de las lenguas nacionales. Sin embargo, en el caso de Feijóo, había una razón importante adicional para su insistencia en escribir en su lengua materna, ya que estaba estrechamente ligada a las batallas que se disponía a librar. Su objetivo principal era desacreditar varios conceptos erróneos dañinos que se aceptaban como verdades, con el objetivo de un beneficio universal y asegurando que todos pudieran beneficiarse de esta iluminación.

Una vez reconocido el español como lengua filosófica, su relación con otras lenguas modernas plantea dos cuestiones importantes, que ya estaban presentes en el caso de Feijóo. En primer lugar, ¿cómo recibieron los pensadores hispanos las ideas y pensamientos formulados en estas otras lenguas? Y en segundo lugar, ¿cómo percibieron y se involucraron los pensadores de estos otros idiomas con las ideas expresadas en español?

Ardao analiza el predominio del idioma francés en la cultura y la filosofía europeas, y señala que incluso filósofos como Leibniz optaron por escribir en francés en lugar de en sus idiomas nativos. También mencionan los desafíos que enfrentan España y América Latina en el desarrollo de sus propias tradiciones filosóficas debido a la influencia de lenguas extranjeras. Sugiere que factores tales como la difusión de idiomas extranjeros en los medios, el comercio internacional de libros y la política de traducciones

deberían ser considerados al analizar el impacto del lenguaje en el conocimiento filosófico. Además, mencionan la influencia de célebres filósofos que estudiaron en el extranjero, como Andrés Bello en Inglaterra y Sanz del Río y Ortega y Gasset en Alemania. Asimismo, también comenta la limitada proyección de la filosofía de habla hispana en otros idiomas, a pesar de algunas traducciones parciales de obras de autores como Feijóo.

Después de Feijóo, que fue el autor más leído en España y Latinoamérica durante el siglo XVIII, la filosofía siguió expresándose en español, tanto en España como en las colonias. Sin embargo, en las aulas, el dominio de la escolástica frenó el progreso de las ideas filosóficas. No fue sino hasta la culminación de la Revolución en el Río de la Plata en el siglo XIX que ocurrió un cambio significativo. Juan Crisóstomo Lafinur, un ideólogo, se convirtió en el primer profesor en 1819 en reemplazar el latín por el español como lengua de instrucción en filosofía. Incluso en Montevideo, hasta la década de 1930, los exámenes de filosofía en la Casa de Estudios Generales todavía se realizaban en la Iglesia Matriz y se realizaban utilizando silogismos latinos. Sin embargo, esto fue simplemente una supervivencia de prácticas obsoletas. José Gaos, un filósofo contemporáneo, ha señalado que la influencia de Feijóo se extiende más allá de España y abarca también Hispanoamérica. Su impacto seguirá creciendo, particularmente a través de sus esfuerzos por establecer una filosofía del idioma español.

Capítulo 4

América: Lenguas europeas y pensamiento

El pensamiento americano de habla hispana tiene una relación única con el pensamiento americano de habla inglesa y portuguesa debido a varias razones históricas. Si bien la influencia francesa ha tenido un gran impacto en nuestro pensamiento, ha habido muy pocas conexiones con los estadounidenses de habla francesa. Una excepción notable es la influencia de la experiencia constitucional de Haití durante la revolución emancipadora, que tuvo un impacto en ciertas ideas políticas de Bolívar. Por otro lado, nuestras relaciones con los americanos de habla inglesa han sido constantes pero se han caracterizado tanto por el antagonismo como por el intercambio polémico. De manera similar, nuestras relaciones con los estadounidenses de habla portuguesa han sido consistentes, aunque en menor escala, debido a la afinidad compartida de idioma, raza y cultura. Así como España, como madre patria europea, tiene relaciones culturales e intelectuales diferenciadas con Inglaterra y Portugal, la América española, como unidad, tiene relaciones similares con Estados Unidos y Brasil. Esto es cierto especialmente cuando se examina la naturaleza de los respectivos pensamientos filosóficos.

El pensamiento americano es diverso y se puede categorizar en cuatro sectores: inglés, español, portugués y francés. La Sociedad Interamericana de Filosofía ha reconocido la importancia de estos idiomas en la representación de la filosofía americana. Si bien todos los idiomas tienen significado por derecho propio, estos cuatro se eligen específicamente porque son los idiomas en los que la filosofía se piensa y se expresa comúnmente en Estados Unidos. Entre estos sectores, los idiomas inglés y español tienen una mayor presencia histórica debido a que Estados Unidos y las naciones hispanoamericanas son las principales influencias intelectuales en las Américas desde la época colonial.

Sin embargo, es importante no pasar por alto los otros idiomas y reconocer las contribuciones de los cuatro sectores en la filosofía estadounidense. Los procesos culturales e intelectuales que han dado forma a la filosofía estadounidense han sido predominantemente influenciados por Estados Unidos e Hispanoamérica en los hemisferios norte y sur. La relación entre los estadounidenses de habla inglesa y los hispanohablantes es de particular interés, ya que involucra personajes dominantes,

similitudes, diferencias, intercambios, influencias, malentendidos y la posición de cada uno dentro del marco universal de la filosofía. Estos aspectos están íntimamente ligados al factor lingüístico, ya que la expresión de las ideas está influenciada por el idioma inglés o español. Las circunstancias históricas, intelectuales y sociológicas de estos idiomas en Europa han influido mucho en el desarrollo del pensamiento americano en los países de habla inglesa y española.

Afirma Ardao, que durante el período colonial, España e Inglaterra se encontraron en posiciones diferentes en relación con la inteligencia europea. Inglaterra estaba a la vanguardia, mientras que España se rezagaba. Esta división se hizo más pronunciada en los siglos XVII y XVIII, cuando el pensamiento inglés avanzó bajo la influencia de pensadores como Locke y Newton, mientras que el pensamiento español declinó con el final de la dinastía de los Habsburgo. Esta circunstancia histórica provocó un distanciamiento significativo entre Inglaterra y España. Cuando España trató de cerrar esta brecha, miró a Inglaterra como modelo. El contraste intelectual entre Inglaterra y España en la era moderna tuvo un impacto decisivo en los procesos intelectuales de la América de habla inglesa y la Hispanoamérica de habla hispana. Estados Unidos se benefició de sus estrechos vínculos con Inglaterra, mientras que Hispanoamérica tuvo que lidiar con el peso de la decadencia española. Esto llevó a una continuidad entre la inteligencia inglesa y la estadounidense, en contraste con la discontinuidad entre la inteligencia española y la hispanoamericana.

Dentro del ámbito de la filosofía, al examinar los conceptos a través de una lente lingüística, surgen distintas ventajas y desventajas. Específicamente, los filósofos europeos de habla inglesa tenían la ventaja de un idioma compartido, lo que permitía la extensión y continuación sin fisuras de sus ideas filosóficas. Este idioma, en el ámbito de la filosofía, ocupó una posición de prestigio entre otros idiomas en el mundo occidental. Por el contrario, Hispanoamérica se enfrentaba a una doble desventaja. En primer lugar, tuvo que organizar independientemente sus propios pensamientos filosóficos sin la ayuda de una tradición lingüística compartida con una nación europea. En segundo lugar, tenía que hacerlo en un lenguaje que no era ampliamente aceptado en la comunidad filosófica internacional durante los tiempos modernos.

Como resultado, la inteligencia norteamericana desarrolló una madurez filosófica en una etapa más temprana en comparación con la inteligencia hispanoamericana. La

historia universal de la filosofía ha reconocido durante mucho tiempo los nombres de los pensadores estadounidenses, sin reconocer las contribuciones de los pensadores latinoamericanos. Hoy, Estados Unidos y Gran Bretaña dominan el panorama filosófico contemporáneo, con Hispanoamérica todavía representada como una mera colonia de Europa occidental.

Las comunidades filosóficas de estas naciones de habla inglesa han fomentado un fuerte vínculo a través de su idioma compartido, a pesar de las diferencias inherentes entre sus respectivas culturas. Un excelente ejemplo de esta comunidad lingüística se puede ver en el viaje personal del filósofo inglés Whitehead, quien enseñó en los Estados Unidos y produjo allí una obra sustancial. Por otra parte, el pensamiento filosófico de España e Hispanoamérica ha experimentado un creciente desdoblamiento en los últimos tiempos. Sin embargo, esta división no impide el establecimiento de un puente inquebrantable en el futuro. Dicho puente fue construido inicialmente por la generación española del 2008, particularmente por Ortega y Gasset, y fortalecido aún más por la migración de filósofos españoles a América tras la caída de la República. Así, el pensamiento de habla blanca español, europeo y americano ha formado, hasta cierto punto, una comunidad colaborativa similar a la que es tradicional en la filosofía europea y americana de habla inglesa. El ejemplo histórico de Estados Unidos sirve de lección para América Latina, destacando la importancia del lenguaje en el avance universal del pensamiento.

El pensamiento americano

La relación entre los americanos de habla hispana y los americanos de habla portuguesa es muy diferente de la relación entre los americanos de habla hispana y los americanos de habla inglesa. El contexto histórico de las metrópolis europeas influye mucho en estas diferencias. Si observamos el contraste cultural e intelectual entre España e Inglaterra a lo largo de la era moderna, podemos ver que se refleja en la relación entre los hispanohablantes americanos y los Estados Unidos.

Del mismo modo, las similitudes y afinidades entre España y Portugal se reflejan en la relación entre los hispanohablantes americanos y Brasil. Una similitud notable es la ubicación geográfica. Así como la región ibérica es distinta del resto del continente, la región ibérica es geográficamente distinta del resto del hemisferio en una escala mayor.

La Europa ibérica, que es una entidad dual, es una unidad que proviene principalmente de su ubicación geográfica. Del mismo modo, Iberoamérica es esencialmente una unidad que también se basa en su ubicación geográfica. La analogía también se extiende al océano. Portugal mira al oeste, mientras que Brasil mira al este, lo que los hace prominentes en la costa atlántica como las murallas de Iberia. Rodeando tanto a Iberia como a Brasil en amplias medias lunas se encuentran varias regiones hispanas.

En España, regiones diversas e incluso opuestas limitan y se interpenetran con Portugal, desde Andalucía hasta Galicia. Asimismo, en Hispanoamérica, diversas y lejanas naciones, desde Venezuela hasta Uruguay, hacen frontera con Brasil. Uruguay, en particular, tiene los contactos más históricos con Brasil dentro de la comunidad hispanoamericana debido a su papel como teatro de encuentros imperiales entre España y Portugal durante la época colonial. Este factor geopolítico ha hecho que Uruguay esté conectado política y militarmente con la América luso-brasileña desde hace varios años. Estas similitudes geográficas entre el dualismo ibérico de Europa y el dualismo ibérico de América sientan las bases para otras conexiones históricas y culturales entre portugueses e hispanos. La unidad geográfica compartida, más que la simple proximidad, determina influencias comunes y contactos humanos continuos. Si bien estas influencias telúricas y contactos humanos compartidos difieren al pasar de Europa a América, existe una conexión más profunda entre los portugueses y los hispanos que continúa operando de la misma manera. Esta conexión nace de la afinidad esencial entre el espíritu español y el espíritu portugués.

Durante la Edad Media y el Renacimiento, Pedro Hispano y Francisco Sánchez, ambos filósofos hispano-portugueses, representaron la unidad de la filosofía ibérica en sus respectivas épocas. Esta unidad alcanzó su apogeo en la época moderna, concretamente desde el siglo XVI hasta la primera mitad del siglo XVII, antes de que la Península Ibérica viviera un período de decadencia cultural. Para conmemorar este significativo período, el español Ramón Ceñal compiló en 1948 un Repertorio de Fuentes Impresas de Filosofía Española y Portuguesa de 1500 a 1650. Sin embargo, después de 1650, la región experimentó un declive en la actividad intelectual. No fue hasta mediados del siglo XVIII, con figuras como Feijóo en España y Verney en Portugal, que el pensamiento español y portugués comenzó a recuperarse lentamente, influenciado por las tendencias intelectuales del norte de Europa.

Este renacimiento intelectual se expresó en sus respectivos idiomas nacionales, dando lugar a un período de estrecha comunidad y profunda renovación, que se conoció como "una revolución en la vida mental de la península". Las obras de Feijóo y Verney fueron leídas e influenciadas tanto en Portugal como en España, cruzando fronteras entre ambos países. De hecho, Georges Delpy, hispanista francés que estudió a Feijóo, señaló que su influencia se extendía hasta Brasil. Asimismo, Robert Ricard, un hispanista francés que estudió a Verney, le atribuye una influencia en la "América española" casi comparable a la de Feijóo.

En América, a partir del siglo XVIII, el desarrollo intelectual de las lenguas española y portuguesa siguió caminos separados, influidos por las corrientes europeas modernas difundidas por Francia, en lugar de estar limitados por las normas ibéricas tradicionales. La interacción entre Hispanoamérica y Brasil fue limitada, aunque no más que las interacciones entre los propios países hispanoamericanos. No obstante, el hilo conductor que los une son las influencias europeas compartidas, particularmente activas debido a la discontinuidad cultural con la Península Ibérica.

Existe una profunda conexión entre el pensamiento hispanoamericano y el luso americano, que se deriva de la perdurable presencia del espíritu filosófico de la Península Ibérica en nuestros respectivos países. Para Ardao, esa afinidad no se basa en doctrinas específicas, sino en una actitud y disposición mental compartida. Académicos como Menéndez, Pelayo y otros han señalado que la filosofía española se caracteriza por su sentido práctico y realista, su enfoque en lo concreto y su énfasis en la experiencia humana, en contraste con la naturaleza abstracta de la pura especulación. Del mismo modo, la filosofía portuguesa, ejemplificada por figuras como Joaquín de Carvalho, también está marcada por estos rasgos. Estas características se pueden encontrar no solo en el pensamiento hispanoamericano sino también en el pensamiento brasileño, como lo señalan José Gaos y Cruz Costa.

El espíritu ibérico ha dejado su impronta en el pensamiento hispano-portugués, tanto en América como en Europa, poniendo de relieve una solidaridad histórica que muchas veces se pasa por alto. El vínculo común de la lengua juega un papel importante en el fomento de esta solidaridad. El español ahora ha ganado reconocimiento como el quinto idioma filosófico del mundo occidental, junto con el inglés, el francés, el alemán y el italiano. Este reconocimiento no sólo abarca la tradición hispánica sino que se extiende

a la más amplia tradición filosófica ibérica, incluyendo sus ramas en América. En consecuencia, el pensamiento americano de habla portuguesa es visto como parte integral de la misma supra comunidad lingüística e intelectual que el pensamiento americano de habla hispana, con una historia, presente y esfuerzos futuros compartidos.

Filosofía americana: historicismo

En los últimos años, ha habido un aumento notable en la actividad filosófica en América. El interés por la filosofía se está extendiendo y haciéndose más intenso. Esto se puede atribuir al alto nivel de desarrollo cultural en el continente, que permite un mayor enfoque en actividades abstractas y teóricas. Sin embargo, este despertar filosófico no es únicamente producto del clima cultural; es también una respuesta a la crisis de la cultura occidental. Esta crisis ha impactado profundamente a la comunidad intelectual en América, obligándola a reexaminar sus fundamentos clásicos y buscar estabilidad en medio de la inestabilidad. También plantea un desafío al sentido de destino y responsabilidad de América.

Así, el actual despertar filosófico en América se caracteriza por varios aspectos destacables. En primer lugar, hay una preferencia por las ciencias del espíritu y la filosofía de la cultura, que reflejan una comunidad específica de intereses y preocupaciones. Además, existe un clima continental que rodea los esfuerzos filosóficos, lo que indica un sentido de propósito compartido entre los filósofos americanos. Por último, está surgiendo una nueva teoría filosófica, centrada en la naturaleza y el significado de la propia filosofía americana. Esto en particular es de gran importancia ya que explora la autonomía y el carácter distintivo de la filosofía americana en comparación con su contraparte europea.

Si bien el conflicto cultural entre Europa y América ha sido reconocido y debatido durante mucho tiempo en varios campos, ahora ha entrado en el ámbito de la filosofía. Sin embargo, es fundamental aclarar que este conflicto no debe entenderse como oposición u hostilidad. Más bien, es la relación compleja y conflictiva entre la filosofía americana y la europea, dentro del contexto más amplio de la crisis contemporánea, lo que da origen a este problema. Vale la pena señalar que este conflicto no busca desarraigar la filosofía estadounidense de sus fundamentos tradicionales, ya que eso sería poco práctico e ilógico. En cambio, es la tensión y la interacción entre las dos tradiciones

filosóficas las que alimentan este problema. Si bien está más allá del alcance de esta discusión abordar completamente este tema, exploraremos brevemente un aspecto de la conexión entre el problema en sí y el panorama filosófico europeo actual. Tras un examen más detenido, esta conexión revela un nivel más profundo de intimidad más allá de los factores circunstanciales, que ya se han mencionado en relación con la crisis.

La preocupación por la autenticidad de la filosofía americana, que surge del cruce cultural de Occidente, no es sólo resultado de este momento histórico particular, sino también reflejo de una corriente predominante en el pensamiento europeo contemporáneo conocida como historicismo. Esta corriente sustenta la preocupación antes mencionada y se fundamenta en tres tesis centrales del historicismo, que sirve como invocación a la identidad filosófica de América. Curiosamente, este no es un fenómeno reciente, ya que existe un precedente en la filosofía americana del siglo XIX que arroja luz sobre la naturaleza de esta invocación. Esta perspectiva histórica es invaluable para comprender la actual movilización continental en torno al tema que nos ocupa.

La filosofía, como la humanidad, varía en sus aplicaciones a través de diferentes países y períodos de tiempo. La filosofía de cada nación está determinada por los problemas y necesidades específicos que son importantes para ellos. La filosofía de una nación consiste en las soluciones que se han propuesto para sus problemas. El escritor Alberdi creía que la filosofía de una nación debería basarse en las realidades de su propio país en lugar de simplemente imitar la filosofía europea. Alejandro Korn también creía en la importancia de alinear la filosofía con las necesidades de la nación. Las ideas de Alberdi fueron vistas como la base filosófica de las leyes argentinas y Korn creía que otros países americanos también podrían beneficiarse al seguir este enfoque. El programa de Alberdi se publicó en Uruguay, aunque su enfoque fue principalmente en Argentina.

Alberdi fue influenciado por varias corrientes filosóficas, incluido el espiritualismo ecléctico, el sansimonismo y la filosofía romántica alemana. Estas corrientes enfatizaron la importancia del individuo, los particularismos sociales y la experiencia histórica. Alberdi estuvo particularmente influido por el historicismo, que valoraba el carácter único e irrepetible de los hechos históricos, esta influencia fue evidente en su obra jurídica y filosófica, donde asimiló ideas de pensadores como Herder y Hegel. Si bien el historicismo fue eclipsado por el positivismo y las tendencias científicas, resurgió y ganó importancia en los movimientos filosóficos contemporáneos.

El pensamiento historicista, caracterizado por su reconocimiento del contexto histórico, encontró su verdadero significado y potencial a través de figuras como Dilthey.

El renacimiento del historicismo en la filosofía europea se alinea con el enfoque actual de la filosofía americana de encontrar su propia identidad. Así, la filosofía americana se descubre a sí misma al reflexionar sobre su historia, cultura y naturaleza física. La filosofía europea ha influido en el pensamiento americano, pero al reflexionar sobre ella, paradójicamente, la filosofía americana encuentra su propia autenticidad y confianza en sí misma. La relación entre el historicismo contemporáneo y la preocupación por la autenticidad de la filosofía americano se explica mediante el estudio del pasado filosófico de América. El historicismo americano se centra en reconstruir la evolución filosófica del continente, con un creciente interés por esta investigación constituyéndose en una tendencia dominante en la filosofía americana reciente.

Hartmann proporciona información valiosa sobre el campo de la filosofía, ofreciendo una perspectiva única que desafía los enfoques tradicionales para estudiar el tema. Critica la historia clásica por centrarse demasiado en los pensamientos y doctrinas de los filósofos, en lugar de profundizar en la verdadera esencia y significado de sus ideas. Además, argumenta que es crucial comprender los significados personales y las interpretaciones que los filósofos atribuyen a sus propias construcciones, incluidas sus fantasías y sueños, en lugar de ver únicamente sus pensamientos como expresiones objetivas de la realidad o el conocimiento universal. Por lo tanto, la historia de la filosofía en América tiene una gran importancia para los americanos. Aunque puede que no proporcione doctrinas originales o verdades eternas, sirve como una expresión del espíritu estadounidense.

Al comprender las circunstancias y experiencias específicas que han dado forma a las ideas filosóficas en América, obtenemos información valiosa sobre nuestro propio proceso cultural y las contribuciones únicas de los filósofos Americanos. Sin embargo, a pesar de estas deficiencias, el movimiento actual en la historia de la filosofía en América aún puede ser significativo. Se alinea con el enfoque más amplio de la historiografía filosófica contemporánea, cuyo objetivo es explorar la conexión entre el pensamiento filosófico y las estructuras histórico-temporales que le dan forma. Esta perspectiva, conocida como historicismo, considera a la filosofía como parte integral de la realidad histórica en la que existe. Argumenta que la historia de las ideas filosóficas no puede

estudiarse independientemente de la historia general, ya que cada era tiene su propio contexto cultural y social que influye en el pensamiento filosófico. Según el criterio de Hartmann, la historia de la filosofía americana no estaría justificada. Él cree que la repetición de las doctrinas europeas en el pasado filosófico de América carece de interés filosófico en sí mismo. Además, Hartmann afirma que buscar ideas auténticas o hallazgos irrevocables para el conocimiento universal dentro de la historia de la filosofía estadounidense es inútil. En consecuencia, el pasado filosófico parece estar inherentemente limitado en su significado.

Para Zea, los trabajos sobre la historia de la filosofía en el continente sirven a una actitud filosófica más que a una actitud puramente histórica, puesto que están íntimamente ligados al historicismo y plantean que el pensamiento americano necesita con urgencia un sentido histórico, que debe derivarse del ámbito de las ideas filosóficas y de la sociología de la cultura, para comprender la historia general de nuestros pueblos. En el ámbito de la filosofía americana, ha habido una progresión desde la escolástica colonial hasta el positivismo del siglo pasado, seguido de un concepto amplio conocido como idealismo. Sin embargo, es posible que actualmente estemos asistiendo al surgimiento de una nueva etapa en esta evolución, a la que podemos referir como la etapa histórica.

La filosofía: americana y de lo americano

Llegar a acuerdos esenciales sobre la filosofía del americano no es tarea difícil, a pesar del debate en curso en torno al tema. Han surgido dos direcciones en esta discusión, las cuales no se expresan en términos puros o radicales. La primera dirección busca asociar la filosofía americana con la filosofía de lo americano, o la reflexión sobre las realidades y problemas de América. La segunda dirección, sin embargo, argumenta que tal sujeto contradice la universalidad de los objetos filosóficos y, por lo tanto, niega la existencia de la filosofía estadounidense por completo.

Estas tendencias contradictorias también son evidentes en menor escala cuando se consideran países americanos individuales, como el debate en torno a la "filosofía del mexicano", o en una escala más amplia dentro de la comunidad hispano-euroamericana. La filosofía de lo americano se considera actualmente legítima, pero no debe equipararse a la filosofía americana. Es a la vez menos y más que la filosofía americana, ya que tiene

su propio lugar dentro de las ramas de la filosofía sistemática universal, específicamente la filosofía de la historia y la filosofía de la cultura. Estas ramas, como todas las demás de la filosofía, tienen una parte general y una parte especial o aplicada.

En el caso de la filosofía de la historia y la filosofía de la cultura, la parte general implica reflexionar sobre los aspectos genéricos o universales de los objetos históricos y culturales, mientras que la parte especial se centra en procesos históricos específicos o entidades culturales con distintos grados de influencia. Las partes especiales de la filosofía de la historia y la filosofía de la cultura incluyen la filosofía del americano. Su posición sistemática dentro de la filosofía universal no es diferente de la de los enfoques filosóficos de "lo europeo", "lo occidental", "lo oriental", "lo helénico" o "lo romano". La filosofía de lo americano se puede dividir en filosofía de la historia americana (un capítulo dentro de la parte especial de la filosofía de la historia) y filosofía de la cultura americana (un capítulo dentro de la parte especial de la filosofía de la cultura). Además, considerando la autonomía de la reflexión sobre el tema de la historia y la cultura, conocida como antropología filosófica, no hay inconveniente en extender la filosofía de los americanos para incluir también esta rama, siguiendo las mismas condiciones sistemáticas. La antropología filosófica es igualmente importante para comprender la filosofía del americano.

Como resultado, la filosofía de lo americano se explora en sectores específicos o ramas especializadas de la filosofía. Sin embargo, esto no impide su participación en la universalidad inherente a la filosofía. Por muy particular que sea su temática, la filosofía del americano siempre se incorpora o se relaciona con conceptos teóricos generales. En última instancia, esto conduce a consideraciones metafísicas u ontológicas, ya que todas las ramas de la filosofía están enraizadas en última instancia en el problema del ser, que es central en la filosofía primera.

La filosofía americana no se define por su enfoque en las circunstancias de la América, sino por la americanidad de los propios filósofos. Es el sujeto, el individuo que se dedica a la investigación filosófica, lo que determina la americanidad de la filosofía americana. En este sentido, la filosofía estadounidense no es diferente de otras filosofías asociadas con culturas o regiones específicas, como la filosofía griega, romana, francesa, inglesa, alemana, oriental, occidental o europea.

El aspecto americano de la filosofía surge de lo que es claramente americano, no del tema sobre el que se filosofa. Si bien los objetos de investigación filosófica ocupan una posición privilegiada dentro de la filosofía americana, están sujetos a las mismas condiciones sistemáticas que los objetos de investigación de otras filosofías, como la filosofía europea. Estos objetos de investigación existen como capítulos especiales dentro de ramas especializadas de la filosofía. Para decirlo de manera concisa, la filosofía del americano abarca la filosofía del hombre, la historia y la cultura de América.

La interconexión de estos tres elementos, hombre, historia y cultura, es la base sobre la que se presenta la filosofía de lo americano. Esta unidad se expresa a través del concepto de "circunstancias", originalmente aplicado a España por Ortega, que influyó mucho en la filosofía de las circunstancias americanas. La filosofía de las circunstancias españolas, que se centró en lo que significa ser español en términos de hombre, historia y cultura, sirvió de base para comprender la filosofía del americano. Si bien el entorno físico también se tiene en cuenta en la filosofía del americano, no se lo considera en su forma puramente natural, sino como parte integrante de las tres entidades antes mencionadas. La geografía, el territorio y el paisaje juegan un papel importante en la configuración y el condicionamiento de la filosofía de lo americano.

Puede deducirse de la discusión anterior que la filosofía americana no se limita a la filosofía practicada exclusivamente por los americanos, así como la filosofía europea no se limita a la filosofía practicada exclusivamente por los europeos. Lo mismo puede decirse de otras entidades culturales como "Oriente", "Occidente", "Islam", "mundo sajón", "mundo hispánico", etc. Por ejemplo, la Meditación de Europa de Ortega puede clasificarse como filosofía europea y, al mismo tiempo, ser relevante para los europeos. De manera similar, las Meditaciones sudamericanas de Keyserling pueden considerarse una filosofía de lo americano y también tienen influencias europeas. Estos son solo algunos ejemplos, y hay muchos más casos similares.

Ortega, en particular, proporciona un ejemplo completo ya que toda su obra se enmarca en el ámbito de la filosofía europea, pero también ahonda ocasionalmente en la filosofía occidental, europea, española y americana, sin dejar de lado sus aportaciones en otros áreas como la ontología, la epistemología, la ética y la estética. Esto ilustra cómo la filosofía estadounidense no se limita únicamente a los confines de la filosofía americana.

Así como los europeos pueden ser sujetos de filosofías americana (u otras), los americanos también pueden ser sujetos de filosofías europeas (u otras).

Sin embargo, mientras que la filosofía de los americanas excede los límites de la filosofía como materia, no abarca la totalidad de la filosofía como disciplina. Este fue el error teórico, aunque comprensible en sus circunstancias, de Alberdi, quien propuso por primera vez la idea de la filosofía americana en Montevideo en 1840. Alberdi pretendía abordar y resolver los problemas políticos, sociales y culturales propios de nuestros países a través de la filosofía, centrándose particularmente en la filosofía de la cultura. No obstante, su enfoque se preocupó más por la axiología práctica, estableciendo un conjunto de valores nacionales, que por una investigación teórica de nuestra realidad. Es importante reconocer el impacto histórico y significativo de su ensayo sobre el americanismo, al mismo tiempo que reconoce que fue moldeado por las condiciones y demandas de la época en la que vivió. En conclusión, si abordamos el concepto de lo americano desde la filosofía americana o desde otra perspectiva como la filosofía europea, estos diferentes enfoques son igualmente válidos y se complementan entre sí. La comprensión filosófica de lo americano desde las circunstancias americanas se enriquece incorporando visiones desde otras perspectivas, así como la percepción de lo americano por parte de un pensador europeo está influida por su contexto cultural europeo, aunque tenga contacto físico y humano directo con América.

La filosofía que tiene la mayor importancia para nosotros como americanos es la que surge de nuestras circunstancias únicas y se cultiva dentro de la propia filosofía. Esta filosofía es de suma importancia para nosotros no porque las interpretaciones derivadas de otras circunstancias no puedan ser más precisas o profundas, sino porque representa la expresión más genuina y auténtica de nuestra propia existencia. Cuando nos referimos a las circunstancias americanas, no queremos decir necesariamente que el individuo que filosofa deba tener un estricto origen transatlántico. Más bien, basta su incorporación e inmersión en el medio cultural de nuestro continente para que participen de nuestras circunstancias y pertenezcan así a la filosofía americana. Esto lo podemos ver ejemplificado en los filósofos de la emigración española, que se han integrado con éxito en la comunidad hispana a ambos lados del Atlántico sin desvincularse de la filosofía española.

Esta filosofía, arraigada en la experiencia estadounidense, es lo que realmente nos importa. Y eso importa mucho. La influencia floreciente y generalizada de la filosofía americana en las últimas décadas no es el resultado de una arbitrariedad intelectual. En cambio, está impulsado por la naturaleza conflictiva y crítica de la cultura americana dentro del contexto más amplio de la cultura occidental. La necesidad de autorreflexión y auto teoría dentro de la filosofía de América es mayor que en las filosofías nacionales que han experimentado plenitud histórica, aunque los fenómenos de crisis también pueden incitarlas a retraerse. En el caso de la cultura americana, estos fenómenos de crisis se han intensificado en los últimos tiempos, justificando así el aumento de la especulación dentro del pensamiento americanista. Distinguiendo entre la filosofía americana y la filosofía americana y reconociendo las incertidumbres que rodean su relación sistemática, se hace evidente que la filosofía americana contemporánea debe afirmar su propia identidad en el presente y el futuro. Es particularmente crucial que esta filosofía se afirme en los amplios sectores que engloban la filosofía del americano.

América: historia de la filosofía

El estudio de la historia de la filosofía en América ha estado en curso durante muchos años, y los primeros trabajos datan de inicios del siglo pasado. Estas obras surgieron en regiones con tradiciones filosóficas establecidas, o donde ciertos movimientos ganaron un impulso significativo y requirieron una reconstrucción de las ideas filosóficas. A principios de la década de 1900, nuevos intentos de estudiar la historia de la filosofía en América ganaron prominencia, algunos de los cuales fueron de gran importancia. Sin embargo, fue durante nuestra época, que coincidió con la crisis de la Segunda Guerra Mundial, cuando estos estudios se generalizaron y adquirieron un movimiento continental. Es importante señalar que estas obras no se adhieren a las mismas bases doctrinales, criterios históricos o presupuestos filosóficos en todas las regiones.

Sin embargo, todos están influenciados por el espíritu historicista general de nuestro tiempo, en el sentido más amplio del término, y colectivamente tienen como objetivo establecer la autenticidad de la filosofía estadounidense. Si bien no profundizaremos en el debate teórico en torno a estas preguntas, es importante reconocer ciertos hechos fundamentales que dan forma al estudio de la historia de la filosofía en

América. Uno de esos hechos es que ha habido un pensamiento filosófico continuo y coherente en América desde la época colonial hasta nuestros días. Cada generación de intelectuales, que han desempeñado papeles significativos en la política y la cultura, se ha visto inspirada o influida por una concepción filosófica general, ya sea explícita o implícitamente. Esto es inherente a la forma en que históricamente se forma la inteligencia y cómo percibimos el mundo y la existencia humana. A pesar de la naturaleza a veces precaria de esta visión filosófica en nuestros países, inevitablemente impacta varios aspectos de la sociedad, desde la conciencia religiosa y el sentimiento moral hasta cuestiones políticas y educativas inmediatas.

A lo largo de los años, la filosofía en América se ha desarrollado principalmente como un reflejo de la filosofía europea, y solo las generaciones recientes han logrado avances significativos en la creación filosófica original. Esto plantea una pregunta fundamental para la historia de la filosofía en América: ¿puede aspirar a ser un capítulo de la historia universal de la filosofía en las circunstancias actuales? Responder a esta pregunta requiere una comprensión detallada del concepto de historia de la filosofía e incluso del concepto mismo de filosofía. De hecho, la discusión de la historia de la filosofía en Estados Unidos a menudo conduce a un examen más amplio de la filosofía estadounidense, ya que ambos temas están estrechamente vinculados en las preocupaciones intelectuales de ciertos círculos.

Un hecho adicional que se puede derivar de las observaciones anteriores es el papel influyente que juegan las ideas filosóficas en la configuración de la cultura americana. Si bien es importante reconocer las fuentes no intelectuales de la cultura, es evidente que el pensamiento filosófico ha regido los aspectos políticos, pedagógicos, literarios, artísticos y religiosos de la sociedad americana a lo largo de diferentes épocas. Esto no implica que la filosofía opere independientemente de estas formas o de las realidades subyacentes, sino que destaca la unidad espiritual que se expresa a través de la filosofía en el proceso de la cultura estadounidense. Por lo tanto, cualquier estudio de la cultura americana, ya sea que se realice a nivel holístico o dentro de un país específico, sería incompleto y carecería de un marco interpretativo adecuado sin considerar este hilo conductor.

Otro hecho significativo es la concordancia entre los diversos procesos filosóficos nacionales, lo que sugiere la existencia de un proceso unificado. Es innegable que existen

notables diversidades de un país a otro, pero en el fondo de estas diversidades subyace una unidad fundamental. Esta unidad no se deriva únicamente del intercambio de ideas e influencias recíprocas, que son todavía fenómenos relativamente nuevos, sino que se deriva principalmente de las influencias europeas comunes en estos procesos nacionales. Las grandes etapas por las que atraviesan estos procesos se alinean con las de la cultura occidental, partiendo de la escolástica española de la época colonial y avanzando por el racionalismo renacentista, la enciclopedia, la ideología, la filosofía social del romanticismo, el espiritualismo ecléctico, el positivismo y el Idealismo de los 1900 Las articulaciones fundamentales de la escolástica y el positivismo juegan un papel crucial en este curso. Con el tiempo, esta unidad se ha vuelto consciente y ha sido fomentada y guiada por una comunidad de esfuerzos reflexivos y preocupaciones compartidas. De estos hechos establecidos, junto con su legitimidad, emerge un sentido de la historia de la filosofía en América.

Esta historia no se trata de descubrir o exhibir individuos, escuelas, ideas o sistemas que representen una contribución definitiva y original a la filosofía universal. Más bien, se trata de rastrear la trayectoria de la conciencia filosófica americana en su carácter único y desarrollo histórico. Una actitud intelectual humilde y comprensiva es crucial en este empeño, ya que requiere recoger e interpretar hasta los episodios más pequeños, a veces aparentemente insignificantes o con un desarrollo intelectual incipiente, dentro del marco proporcionado por el pensamiento europeo. Sin embargo, es a través de estas raíces que hemos crecido y negarlas o ignorarlas equivaldría a negarnos a nosotros mismos y condenarnos a un estado de carencia.

Hispanismo y latinoamericanismo: en Francia

El término "hispanista" en Francia se refiere a los especialistas tanto en la cultura española como en la lengua española. Esto a menudo conduce también al estudio de la cultura latinoamericana. Muchos hispanistas franceses han ampliado su enfoque para incluir América Latina sin dejar de ser especialistas en la cultura española. El Instituto de Estudios Hispánicos de la Sorbona es un centro para estos académicos, y también han establecido Estudios Superiores de América Latina para promover su investigación. Los dos institutos trabajan en estrecha colaboración para coordinar sus programas y profesores.

La creación del Instituto de Estudios Superiores de América Latina estuvo influenciada por varios factores, entre ellos el mayor interés por América Latina en Francia debido a las relaciones económicas. El Instituto se enfoca en estudiar y mejorar América Latina a través de estudios científicos, técnicos, geográficos, económicos, etnológicos, sociológicos, políticos, históricos, artísticos y literarios. El Instituto sigue el ejemplo de los Institutos Iberoamericanos de Alemania y los países escandinavos, que priorizan la comprensión cultural con fines comerciales e industriales. El Instituto cuenta tanto con latinoamericanistas como con hispanistas como investigadores y profesores, con un enfoque en la civilización material y el arte y las letras. Sin embargo, faltan especialistas en inteligencia y pensamiento latinoamericano dentro del Instituto y de los medios latinoamericanos franceses.

Alain Guy, en su obra, también menciona sus planes de emprender un proyecto similar sobre la filosofía hispanoamericana. Recopila diligentemente información, realiza traducciones y realiza revisiones bibliográficas. Considera esta tarea una verdadera introducción a su obra futura e incluye en su citada publicación a los filósofos españoles actuales que, debido a la emigración republicana, pasaron a formar parte de la vida filosófica de América Latina. Curiosamente, estos siete capítulos, aunque arraigados en los orígenes y desarrollo intelectual de los filósofos estudiados, pueden considerarse más pertenecientes a la filosofía latinoamericana que a la filosofía española.

El pensamiento hispanohablante de España y América está profundamente conectado a través de una comunidad lingüística compartida y numerosas tradiciones culturales. Sin embargo, el sector americano de este pensamiento posee características y contenidos propios. En consecuencia, el hispanista francés debe reevaluar y reinterpretar sus interpretaciones e informaciones a la hora de adentrarse en la filosofía latinoamericana.

En el campo de la Filosofía, el caso de Guy sirve como ejemplo representativo al examinar de manera más orgánica la aplicación de la filosofía francesa al pensamiento español e hispanoamericano. Guy profesor de estudios hispánicos en la Universidad de Tolosa, en 1958 publica una obra titulada "Los filósofos españoles de ayer y de hoy", que consta de dos volúmenes. El primer volumen se centra en diferentes épocas y autores, mientras que el segundo volumen presenta una antología de textos. Esta obra colectiva, parte de una serie de extensos estudios de hispanistas franceses contemporáneos

publicados durante los últimos veinticinco años, culmina en El orden de las ideas. Otras obras notables de esta serie incluyen "Erasmus y España" de Marcel Bataillon, "España y el espíritu europeo: la obra de Feijóo" de Georges Delphy, "La España ilustrada en la segunda mitad del siglo XVIII" de Jean Sarrailh y " Los educadores de la España contemporánea: los krausistas" de Pierre Jobit.

Unamuno y Ortega

Unamuno y Ortega son ampliamente considerados como las figuras más influyentes de la filosofía española durante el siglo XX. Sin embargo, hay una intrigante cuestión que surge al comparar a estos dos filósofos: "Unamuno y Ortega", comparación o confrontación entre ellos que surge siempre que se habla de uno u otro, así como al analizar las condiciones contemporáneas del pensamiento o la cultura en España. Esto a menudo conduce a hallazgos coincidentes, pero con mayor frecuencia resulta en conflicto.

Las diferencias personales e ideológicas entre Unamuno y Ortega tienen su propia historia y anécdotas. Estos informes reflejan dos enfoques distintos para abordar el problema de España y encontrarle soluciones. La diversidad entre ellos se transforma en oposición, dando a la cuestión Unamuno-Ortega su profundo significado. Esto gira en torno a la antinomia histórica de España frente a Europa y sus implicaciones filosóficas en torno a la Razón y la Vida. Mientras que el primero se refiere a aspectos culturales, el segundo se relaciona con el conocimiento y la sociedad. Sin embargo, no son mutuamente excluyentes; de hecho, están profundamente interconectados e inseparables en ciertos niveles.

Unamuno y Ortega inicialmente tuvieron un encuentro amistoso en 1904 pero experimentaron su primer choque en 1909 en cuanto a sus puntos de vista sobre Europa. Unamuno criticó a los "tontos que están bajo la influencia de Europa", a lo que Ortega respondió con un ensayo titulado "Unamuno y Europa, una fábula". En esta respuesta, Ortega retrató agresivamente a Unamuno como un "loco español", alineándose con las caracterizaciones que había hecho de él en su estudio sobre Renan. Ortega creía que la palabra "Europa" simbolizaba todos los dolores y luchas de España. Este choque entre Unamuno y Ortega sobre la cuestión España-Europa es a menudo el punto focal de sus diferencias, eclipsando el hecho de que Unamuno abrazó inicialmente el europeísmo

antes de pasar al españolismo, mientras que Ortega, partiendo del europeísmo, finalmente llegó también al españolismo.

Los españolismos abrazados por Unamuno y Ortega no deben confundirse con el tradicionalismo histórico de la España conservadora, que influye en el hispanismo doctrinario de Menéndez y Pelayo. A pesar de ello, los españolismos de Unamuno y Ortega también difieren significativamente entre sí. Cabe destacar que la evolución de ambos pensadores hacia el españolismo está íntimamente ligada a la figura de Don Quijote.

El concepto de españolidad puede entenderse de dos maneras diferentes en este contexto: uno como una preocupación por la identidad española, y otro como un valor atribuido a ser español. Ambos pensadores, Unamuno y Ortega, exhiben una constante españolidad en el primer sentido. Sin embargo, evolucionan de una identidad europea más amplia a una identidad española más específica en el segundo sentido. Es importante examinar esta españolidad del valor en sus sentidos doctrinales.

Para Unamuno y Ortega, la exploración del problema de España está directamente ligada a la creación de Cervantes y su obra maestra literaria, El Quijote. Esta conexión se suscitó inicialmente con motivo del tercer centenario de Don Quijote en 1905, que tuvo una gran repercusión durante varios años. La generación del 98, en su apogeo en esta época, vio el tema de España como inseparable del tema de Don Quijote, y Ortega, como epígono de esta generación, también estuvo influido por este clima. Además, la representatividad de España y del pueblo español, tal como la retrata la obra de Cervantes, jugó un papel fundamental en la conformación de las perspectivas tanto de Unamuno como de Ortega. Cuando se fijaron en la historia, o lo que Unamuno prefería llamar "intrahistoria", la figura de Don Quijote fue lo primero que vieron. Tanto Unamuno como Ortega finalmente abrazaron el quijotismo en relación con el problema de España, pero diferían en dos aspectos clave: su nivel de compromiso con el personaje de Don Quijote y la posición que ocupaban sus quijotismos en relación con su obra general. Además, sus quijotismos tenían diferentes significados subyacentes.

Tanto Unamuno como Ortega compartían la creencia en el quijotismo cuando se trataba del tema de España. Sin embargo, diferían en dos formas: su interpretación del concepto y su significado dentro de su cuerpo general de trabajo. El quijotismo de

Unamuno se inspiró en el personaje de Don Quijote, mientras que el de Ortega estuvo influenciado por el propio libro, "El Quijote". Unamuno vio a Don Quijote como símbolo de la fe religiosa para España, mientras que Ortega lo vio como representante de la razón filosófica.

Ambos autores conectaron sus ideas sobre el españolismo y el quijotismo con sus filosofías personales. Para Unamuno, Don Quijote era la clave para entender España, mientras que Ortega se centró en analizar el espíritu del autor, Cervantes. Las obras fundacionales de sus respectivos quijotismos fueron "Vida de Don Quijote y Sancho" de Unamuno y "Meditaciones sobre el Quijote" de Ortega. Los títulos de estas obras ya reflejan los enfoques contrastantes de los autores. El momento culminante de Unamuno llega en 1905 con la publicación de "Pida de Don Quijote y Sancho", coincidiendo con el tercer centenario de la primera publicación de Don Quijote. Unamuno creía que la verdadera europeización de España solo ocurriría cuando hicieran valer sus propios valores espirituales en Europa, en lugar de tratar de ajustarse a los ideales europeos. Esta idea de hacer valer sus propios valores es a lo que Unamuno se refiere como su donquijotismo "genuinamente nuestro".

En general, la exploración de Ortega del tema de Don Quijote y su énfasis en las circunstancias y la perspectiva en "Meditaciones sobre Don Quijote" brindan una idea de su filosofía personal y su comprensión de la identidad española. En 1912, Ortega concluyó su influyente obra "Sobre el sentimiento trágico de la vida en los hombres y los pueblos" con un ensayo titulado "El Quijote en los medios trágicos europeos contemporáneos". En este ensayo, analiza el impacto de su libro anterior y cómo ha creado un "culto al quijotismo como religión nacional".

Ortega explica que quería explorar la filosofía detrás de su obra y sugiere que Don Quijote es la encarnación de esta ideología filosófica. Según Ortega, el momento crucial en su exploración del tema de Don Quijote llegó en 1914 cuando publicó "Meditaciones sobre el Quijote", su primer libro sobre el tema. Este tema siguió siendo significativo, sobre todo por la influencia de Unamuno. Es en este punto que se produce la transición de Ortega al españolismo, o un énfasis en la identidad y los valores españoles, contrariamente a algunas creencias que sucedió con su obra "España invertebrada" en 1921. La intención de Ortega al escribir su libro era desafiar el españolismo de Unamuno.

Ardao discute el concepto de "quijotismo" y su conexión con el personaje Don Quijote y el autor, Miguel de Cervantes. Distingue su propia interpretación del quijotismo de la comprensión común del término. Argumentan que el verdadero quijotismo radica en la descripción que hace Cervantes del espíritu español en su libro, más que en el carácter del propio Don Quijote. También compara las opiniones filosóficas de Unamuno y Ortega, señalando sus diferentes reacciones ante el Quijote. En general, el pasaje explora los significados e interpretaciones más profundos del quijotismo y su relación con la cultura española.

El ideologismo argentino

Esta comprensión de la ideología como un concepto filosófico integral se volvió significativa en Argentina, ya que proporcionó el primer marco sistemático para el desarrollo intelectual después de la emancipación del país. Aunque los restos de la escolástica colonial persistieron en las aulas argentinas hasta alrededor de la década de 1920, las influencias modernas y enciclopédicas la reemplazaron gradualmente. A fines de la década de 1810, Bernardino Rivadavia, quien conoció personalmente a Destutt de Tracy y compartió sus doctrinas, desempeñó un papel crucial en la transición del sistema educativo argentino hacia la enseñanza de la ideología. Como figura política destacada, Rivadavia pretendía infundir estos principios filosóficos en la nueva universidad nacional que estableció.

Históricamente se ha afirmado que la ideología, o ideologismo, fue el concepto filosófico más antiguo de la Argentina. Esta doctrina se remonta al pensamiento revolucionario francés en la década de 1890. En este contexto, ideología se refería al estudio o ciencia de las ideas, englobando representaciones psicológicas influidas por el empirismo sensualista. Pensadores como Cabanis, Destutt de Tracy y un grupo de intelectuales que interpretaron la filosofía de la Revolución a principios del siglo XIX desarrollaron aún más este concepto. Para ellos, la ideología no se consideraba una filosofía independiente, sino un componente de la filosofía que se extendía desde la psicología hasta la metafísica. Abarcaba la lógica, la moralidad y varias áreas de la filosofía aplicada, particularmente en educación y política. Durante este tiempo, la ideología a menudo reemplazó el término filosofía en los currículos educativos.

En el campo de la educación, esta ideología argentina estuvo representada por cuatro personas que ocuparon secuencialmente el cargo de cátedra de filosofía. El primero fue Juan Crisóstomo Lafinur en 1819 en el Colegio de la Unión del Sud, que sucedió al antiguo Carolino. Le siguió Juan Manuel Fernández de Agüero de 1822 a 1827 en la Facultad de Ciencias Morales, que fue el nuevo nombre que se le dio a la institución cuando pasó a formar parte de la Universidad fundada por Rivadavia en 1821.

El siguiente representante fue Luis José de la Peña, quien sirvió de 1820 a 1830, y luego Diego Alcorta, quien ocupó el cargo de 1827 a 1842. Tanto de la Peña como Alcorta enseñaron en el mismo Colegio Universitario. Con esta sucesión de profesores, la Ideología se convirtió en la filosofía oficial durante casi veinticinco años e influyó mucho en la vida intelectual y política argentina. Su influencia se extendió también a otros países de América, aunque la persistencia y el orgullo del ciclo ideológico argentino quizás no se replicaron en otros lugares. El impacto de la ideología también se sintió en Uruguay, en gran medida como reflejo de los acontecimientos en Argentina.

Los estudiantes uruguayos estudiaron con los ideólogos en Buenos Aires, y figuras notables de las ilustraciones de Rivadavia, que compartían la misma educación, trajeron sus ideas a Montevideo. A este grupo pertenecía uno de los cuatro representantes argentinos de la ideología en la cátedra oficial de filosofía, Luis José de la Peña. Además de sus aportes filosóficos, de la Peña también tuvo una extensa carrera política y diplomática en la región del Río de la Plata. Dos circunstancias significativas en el campo de la filosofía están asociadas a su presencia en Uruguay. En primer lugar, se convirtió en el primer profesor de Filosofía de la Universidad de Montevideo cuando se fundó en 1849. En segundo lugar, trajo consigo y dejó el manuscrito de sus conferencias en la Universidad de Buenos Aires, que actualmente se conserva, inédito, en el Archivo General de la Nación en Uruguay.

De la Peña había emigrado a Uruguay en 1830, lo que interrumpió su curso en Buenos Aires que había impartido junto con el curso de Alcorta. Después de instalarse inicialmente en Mercedes, De la Peña se mudó a Montevideo unos años después. Al final de la Gran Guerra, se convirtió en una figura destacada en el movimiento educativo que finalmente condujo al establecimiento de la Universidad en Montevideo. Desempeñó un papel importante en la gestión de esta institución a nivel docente. A principios del siglo

XIX, partes del curso de Fernández de Agüero se publicaron en Buenos Aires en 1824 y 1826.

Otra versión del curso, escrita por Alcorta, fue publicada en 1902 por Paul Groussac. Posteriormente, se inició en Buenos Aires un esfuerzo sistemático por editar críticamente los cursos ideológicos argentinos. Desafortunadamente, este proyecto quedó inconcluso. Si bien se publicaron con éxito los cursos de Lafinur y Fernández de Agüero, no se logró la reedición del curso de Alcorta, y también quedó inconclusa la edición del curso de De la Peña, que iba a salir por primera vez. La responsabilidad de llevar a cabo esta tarea recayó en el Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Las lecciones de Lafinur finalmente se publicaron en 1939, compiladas en un volumen titulado "Curso filosófico", con un estudio preliminar de Delfina Varela Domínguez de Ghioldi. En cuanto a las lecciones de Fernández de Agüero, fueron publicadas en 1910 en tres volúmenes bajo el título "Principios de ideología", con un estudio preliminar de Jorge R. Zamudio Silva. Para reeditar el curso de Alcorta, se obtuvieron nuevas copias manuscritas además de las que anteriormente manejaba Groussac. Esto permitió completar y perfeccionar el texto existente. Desafortunadamente, para la edición prevista del curso de De la Peña, no hubo copias disponibles. Sin embargo, el manuscrito original, escrito por el propio De la Peña, fue descubierto y se encontró completo y perfectamente conservado en Montevideo. Este manuscrito había sido previamente desconocido para los estudiosos argentinos.

Dentro del ciclo ideológico argentino, De la Peña ocupa una posición doctrinal especial. Quienes han consultado su manuscrito han reconocido su singular perspectiva. Se destaca entre sus contemporáneos por representar la fase espiritualista de la ideología. Si bien puede carecer del vigor personal y la originalidad que posee Fernández de Agüero, quien es considerado la figura principal de la ideología argentina, la orientación teórica de De la Peña lo distingue y aumenta su significado histórico.

En 1945, el Dr. Luis Juan Guerrero, director del Instituto de Filosofía de Buenos Aires, hizo una importante declaración luego de la publicación de los cursos de Lafinur y Agüero. Creía que el ciclo de la ideología en la enseñanza argentina se completaría con la publicación de un manuscrito escrito por el Dr. Luis José de la Peña y los cursos posteriores impartidos por el Dr. Diego Alcorta. El Dr. Guerrero había estado realizando

investigaciones sobre estos temas durante varios años y poseía seis manuscritos y un extenso material histórico.

La publicación de los otros cursos ideológicos mencionados en Buenos Aires tuvo un impacto significativo en los círculos académicos de América Latina. Este evento despertó un renovado interés en la reconstrucción de la historia intelectual del continente, que continúa cautivando la mente de los académicos en la actualidad. Cabe señalar que la publicación tuvo un efecto similar al del curso de De la Peña, que ocupa un lugar destacado en los anales de la historia de las ideas de La Plata. Además, las universidades de Buenos Aires y Montevideo tienen una deuda de gratitud con su ex docente por sus invaluables aportes en este sentido.

El pensador de México

En el año 1934 surge en la capital de la civilización azteca un pequeño libro titulado "El perfil del hombre y la cultura en México". Su autor, Samuel Ramos, era un profesor de filosofía y ensayista de treinta y seis años. A pesar de su apariencia modesta, esta obra tenía el potencial de revolucionar el pensamiento filosófico mexicano y servir como catalizador de todo un movimiento de ideas en todo el continente.

Nacido el 8 de junio de 1897 en Zitácuaro, Michoacán, Samuel Ramos inició su andadura académica estudiando medicina en la Facultad de Medicina de Michoacán y posteriormente en la Facultad de Medicina Militar de la Ciudad de México. Fue durante este tiempo que estuvo muy influenciado por Antonio Caso, lo que despertó su interés por la filosofía. En busca de más conocimientos, se matriculó en la Escuela Nacional de Estudios Avanzados en 1919.

Deseoso de ampliar sus horizontes, se aventuró a Europa, donde tuvo la oportunidad de aprender de estimados eruditos. En Viena, Austria, estudió con Alfred Adler en el Instituto Pedagógico. París se convirtió en su próximo destino, donde asistió a conferencias de Georges Gurvitch en la Sorbona y también tuvo el privilegio de aprender de Henri Bergson tanto en la Sorbona como en el Collège de France. Además, enriqueció su educación tomando clases en la Universidad de Roma. Finalmente, en 1944, alcanzó el preciado título de Doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

En el momento del lanzamiento de su obra, pocos podrían haber predicho el profundo impacto que tendría. Para encontrar un momento comparable en la historia de la filosofía en México, debemos viajar al año 1910. Este año significativo no solo marcó el final del largo ciclo político del porfiriato con la Revolución, sino que también marcó la conclusión de la extensa era filosófica positivista. que había sido inaugurado por la Universidad Nacional. Justo Sierra, el ilustre patriarca del positivismo mexicano, reconoció la presencia de una figura vaga e implorante que rondaba desde hacía mucho tiempo los serenos templos de la enseñanza oficial: la Filosofía.

Al mismo tiempo, se estableció el renombrado Ateneo de la Juventud, dirigido por figuras influyentes como Antonio Caso, José Vasconcelos, Alfonso Reyes y Pedro Henríquez Ureña. Esta institución no solo encabezó una profunda renovación literaria, sino que también sirvió como el primer hito significativo de la filosofía mexicana durante el siglo XIX. Reflexionando sobre este acontecimiento crucial en su país, Leopoldo Zea escribió: "Las ideas de Comte, Stuart Mill, Spencer encontraron la oposición de las filosofías de Schopenhauer, Nietzsche, Boutroux, Bergson y Rodó". La filosofía de la vida, la acción y el Ideal, que fue característica de la generación del 900, encontró un hogar nutritivo dentro de este movimiento, muy influenciado por las enseñanzas del autor de Ariel.

Uno de los discípulos de Caso, Samuel Ramos, toma a pecho este llamado y va más allá de los conceptos filosóficos de la generación del Centenario de 1910. En 1934, lanza su libro explorando el perfil del hombre y la cultura en México. Esto marca un alejamiento del romanticismo filosófico de Caso y Vasconcelos. En cambio, el enfoque ahora se encuentra en clarificar la cultura pasada y presente de México para determinar su futuro.

También implica comprender el carácter del pueblo mexicano y su relación con la americanidad y la universalidad. Caso y Vasconcelos son dos personas que desempeñarán un papel importante en la conducción del movimiento filosófico de su generación. Mientras Caso se enfoca en la enseñanza académica, Vasconcelos está más involucrado en la política revolucionaria. Ambos individuos, sin embargo, incorporan las influencias de su época a su obra, dándole una perspectiva americanista y mexicana. Vasconcelos se hace conocido como el profeta de la Rabia Cósmica, mientras que Caso llama a indagar en la realidad nacional de México. Insta a los idealistas a cambiar su

enfoque hacia las costumbres, tradiciones, esperanzas y anhelos de México, enfatizando la importancia de comprender su verdadera identidad.

Caso y Vasconcelos abren el camino a una aventura filosófica que busca comprender y definir la cultura mexicana. Sus enseñanzas inspiran a Ramos a explorar más a fondo el tema, empleando marcos psicoanalíticos e históricos. Este episodio filosófico, que recuerda la obra anterior de Rodó, pretende arrojar luz sobre el pasado, presente y futuro de la cultura mexicana y su gente. Para cumplir con esta tarea, entran en juego las categorías psicoanalíticas e históricas contemporáneas. Ramos se inspira en Rodó, un escritor sudamericano del que se habló anteriormente en el Ateneo de la Juventud en 1910. A pesar de centrarse principalmente en México, Ramos argumenta que el desarrollo histórico y la identidad compartida entre los países hispanoamericanos permiten sacar conclusiones de que la experiencia de un país, puede ser aplicable a todos los demás.

En 1938, cuatro años después de su lanzamiento inicial, el libro vio su segunda edición, que adquirió un significado filosófico significativo principalmente debido a los elogios que recibió de José Gaos, un intelectual español que había emigrado recientemente a México como resultado de la emigración republicana posterior a la Guerra Civil española. Gaos calificó el libro como un "verdadero compendio filosófico del país" y señaló las similitudes entre el problema y el enfoque del libro con el de la obra de Ortega y Gasset sobre la futura cultura nacional.

El reconocimiento de Gaos de la importancia del libro influyó en su autor, Samuel Ramos, quien confirmó la conexión en su publicación posterior, "Historia de la Filosofía en México", que consideró un derivado de su obra anterior. Ramos creía que una forma de desarrollar la filosofía mexicana era reflexionar sobre la realidad filosófica del país y las ideas de los filósofos mexicanos para identificar rasgos dominantes que pudieran caracterizar un pensamiento nacional.

En su libro, Ramos brindó un panorama completo de la historia de la filosofía en México, rastreando su desarrollo desde mediados del siglo XVI hasta mediados del siglo XX. Hizo hincapié en la importancia de comprender las circunstancias y problemas únicos de México para contribuir de manera efectiva a su discurso filosófico. A través de sus escritos influyentes y su papel como profesor universitario, Samuel Ramos se hizo

conocido como el padre de un movimiento filosófico que dio forma al espíritu mexicano contemporáneo. Su trabajo se centró en las particularidades de México dentro del contexto más amplio del pensamiento y la cultura, con el objetivo de establecer un vínculo entre sus antecedentes históricos y los conceptos universales.

Este movimiento celebra y destaca la importancia del nacionalismo cultural mexicano durante el período revolucionario, particularmente en los ámbitos del arte y la literatura, ejemplificado por figuras de renombre como Diego Rivera y Mariano Azuela. Si bien sus raíces filosóficas se remontan a las obras de Caso y Vasconcelos, su precursor inmediato es el libro de Samuel Ramos "El perfil del hombre y la cultura en México", que el poeta Octavio Faz considera una referencia esencial para comprender la identidad mexicana. Sin embargo, es importante notar que la importancia de este libro, así como de toda la obra de Ramos, se extiende más allá de los límites de la cultura mexicana. Sus intereses filosóficos se alinean con una tendencia más amplia en el pensamiento hispano durante los tiempos modernos, que gira en torno a explorar y definir su identidad histórica.

En reconocimiento a la proeza intelectual de Ramos, fue designado por el Secretario de Relaciones Exteriores de México, Genaro Estrada, para representar al país en las celebraciones del décimo aniversario de la Revolución Proletaria en Moscú, Rusia, en 1927. Junto a destacadas figuras como Diego Rivera, Miguel Palacios Macedo y Guadalupe Rodríguez, mostró el poder intelectual de México en el escenario mundial.

Es considerado como el pionero de la filosofía mexicana, sus aportes a la cultura del país son inconmensurables. A través de sus reflexiones filosóficas sobre la historia y la cultura de México, su teoría sobre un nuevo humanismo, su exploración de la historia de la filosofía en México, su análisis de la pintura mexicana y sus estudios de estética, dejó una huella imborrable en el pensamiento mexicano contemporáneo. Su influencia fue tan significativa que estableció la Cátedra de Historia de la Filosofía en la prestigiosa Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en 1941. No solo fue un filósofo de renombre, sino que también se destacó como educador. Inició su carrera docente en la Escuela Nacional Preparatoria en 1922, y luego se convirtió en profesor de la Facultad de Filosofía y Letras. Colaborando con José Vasconcelos, desempeñó un papel crucial en la traducción y publicación de textos clásicos de todo el mundo. Juntos, curaron colecciones como Lecturas clásicas para niños y Lecturas para mujeres.

A lo largo de su carrera, ocupó varios cargos destacados en la academia y el gobierno. Se desempeñó como jefe del Departamento de Extensión Universitaria de la Universidad Nacional en 1929, alto funcionario del Ministerio de Educación Pública de 1932 a 1933, jefe del Departamento de Cooperación Intelectual del mismo ministerio en 1941, director de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM de 1945 a 1952, y la coordinadora de Humanidades de la UNAM de 1954 a 1959, entre otros cargos destacados.

Participó en la colaboración de la revista Antorcha (1924), que fue fundada por Vasconcelos y donde también ocupó el cargo de director. Además, colaboró en otras publicaciones como Ulises, Contemporáneos, Examen, Cuadernos Americanos, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras y Valoraciones (Argentina).

Conclusiones

El enfoque filosófico de Ardao se caracteriza por una cuidadosa disposición y análisis cronológico de los acontecimientos históricos. Tiene un profundo conocimiento histórico y puede moverse fácilmente en el tiempo, utilizando recursos limitados para llegar a conclusiones precisas. Su dominio del razonamiento deductivo e inductivo, especialmente su capacidad para utilizar el razonamiento regresivo (abductivo), lo acercó al racionalismo. Como sugiere Juan Flo, es un tema de debate si se le puede clasificar como un defensor del "racionalismo liberal" o del "racionalismo naturalista o materialista". La charla de Ardao se centró en el estudio de los humanos, lo que llevó a María Angélique Petit a definir su enfoque como antropología filosófica. Ardao basa su comprensión de la humanidad en evidencias históricas y científicas.

Reconocer la importancia de las experiencias y circunstancias humanas individuales forma la base de la cosmovisión distintiva latinoamericana. Al profundizar en experiencias específicas, quiere revelar la verdadera naturaleza de la humanidad, que, según él, sólo puede entenderse a través de la lente de contextos espaciales y temporales únicos. Esta antropología está indisolublemente ligada a la existencia, el propósito y el destino de los pueblos latinoamericanos. Además de estudiar las realidades históricas de América Latina, Ardao también desarrolló una filosofía más amplia que provenía de la historia de las ideas y era una filosofía de la experiencia histórica. Esta filosofía nació de una pasión inspirada por ciertos procesos históricos, comenzando con el período colonial en América y terminando con los movimientos independentistas. La filosofía general de Ardao no ofrece prescripciones doctrinales ni escritos, sino predicciones que arrojan luz sobre los caminos elegidos por figuras influyentes, el desarrollo de sus ideas en el contexto en que Europa y América se unieron, y propusieron ciertos principios ideológicos y operativos que sustentaron la futuro.

Esencialmente, puede verse como una filosofía de la inteligencia, ya que destaca el desarrollo intelectual de los latinos y sus experiencias únicas. Esta filosofía intelectual complementa la "filosofía de la experiencia" iniciada por Vaz Ferreira y Rodó en Uruguay y cuando se considera en conjunto con la antropología filosófica y la filosofía del espacio, se convierte en un marco integral para comprender las tradiciones intelectuales de América Latina.

Bibliografía

Acosta, Y. (2003). Arturo Ardao: la época puesta en pensamiento. *Anuario de filosofía Argentina y Americana,* (20), 55-63.

Acosta, Y. (2007). La construcción de la democracia en la transición. El pensamiento de las ciencias jurídicas, políticas y sociales: Uruguay 1985-1989. *POLIS, Revista Latinoamericana, 6*(16), 1-14.

Acosta, Y. (2007). HISTORIA DE LAS IDEAS E IDENTIDAD. *Revista de la Facultad de Derecho,* (26), 9-22.

Acosta, Y. (2011). Homenaje a Arturo Ardao: el giro ético-crítico en la historia de las ideas filosóficas desde Latinoamérica. *Utopía y Praxis Latinoamericana, 16*(55).

Acosta, Y. (2019). La condición humana como lugar de la crítica. *Encuentros. Revista de Ciencias Humanas, Teoría Social y Pensamiento Crítico,* (10), 09-26.

Ávila Martínez, A. (2016). La filosofía intercultural y la identidad diversa y mestiza latinoamericana. *Revista Virtual Universidad Católica del Norte,* (47), 100-112.

Ayala Mora, E., (2013). El origen del nombre América Latina y la tradición católica del siglo XIX. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura, 40*(1), 213-241.

Carrasco, J. C. (2003). Diálogo con el Dr. Arturo Ardao. *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, *3*(1), 139-143.

Caetano, G. (2013). Filosofía y política en Uruguay. Carlos Vaz Ferreira y la promoción del "republicanismo liberal". *Prismas - Revista de Historia Intelectual, 17*(1), 89-115.

Chávez, J. (2018). *Arturo Ardao: una validación de sus aportes a la historia de las ideas latinoamericanas* [Tesis de Maestría, Universidad de Panamá].

Courtoisie, A. (2012). ARTURO ARDAO (1912-2003) ALGUNAS PIEZAS DOCUMENTALES. *Letras Internacionales*, (160-6).

Fernández, C. B. (2022). La invención de Nuestra América. Obsesiones, narrativas y debates sobre la identidad de América Latina, de Carlos Altamirano. *Anclajes, 26*(3), 157-159.

García Bouzas, R. (2012). Arturo Ardao, pionero en la historia conceptual. *Revista de la Facultad de Derecho,* (33), 53-72.

García San Martín, A. (2013). Francisco Bilbao, entre el proyecto latinoamericano y el gran molusco. Latinoamérica. *Revista de Estudios Latinoamericanos,* (56), 141-162.

Gracia, M. (2003). La filosofía antropológica de Arturo Ardao: el puesto de la inteligencia en el cosmos. *Anuario de Filosofía Argentina y Americana,* (20), 37-53.

Gómez Martínez, J. L. (2010). Leopoldo Zea (1912-2004). Igualdad en la diferencia: el ser humano como problema. *Utopía y Praxis Latinoamericana, 15*(51).

Jalif de Bertranou, C. A. (2012). Arturo Ardao y la historia de las ideas como humanismo. *Opción, 28*(67), 15-36.

Liberati, Jorge (ed.) (2004). Arturo Ardao: la pasión y el método. Montevideo, Uruguay: Cal y Canto.

Martin-De Blassi, F. (2019). Espacio e inteligencia en Arturo Ardao: su contribución a una filosofía dela cultura americana. *Tópicos,* (38), 100-114.

Navarro, Á. M. (2009). De la muerte de la Filosofía y su resurrección en la Literatura Latinoamericana. *Revista de Investigación,* (68), 113-135.

Ossandón Buljevic, C. (2011). Andrés Bello y la res publica litterarum. Universum. *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales, 1*(26), 109-122.

Petit, M.A. (s.f.). Arturo Ardao: De y por la inteligencia. *Revista al tema del hombre.*

Pino, M., (2003). La utopía sesentista en el discurso político-cultural de Carlos Quijano: la editorial Atados al mástil (1964). *Literatura y Lingüística,* (14).

Rezende de Carvalho, E., (2012). As origens do movimento latino-americano de história das ideias. *Estudos Ibero-Americanos,* 38(2), 220-238.

Torchia Estrada, J. C. (2011). Reseña de "Escritos trashumantes. Trabajos dispersos sobre filosofía de América Latina y España" de Arturo Ardao. Latinoamérica. *Revista de Estudios Latinoamericanos,* (53), 225-226.

Villalobos Antúnez, J. V., (2012). Presentación. *Opción, 28*(67), 5-12.

EST. 2021

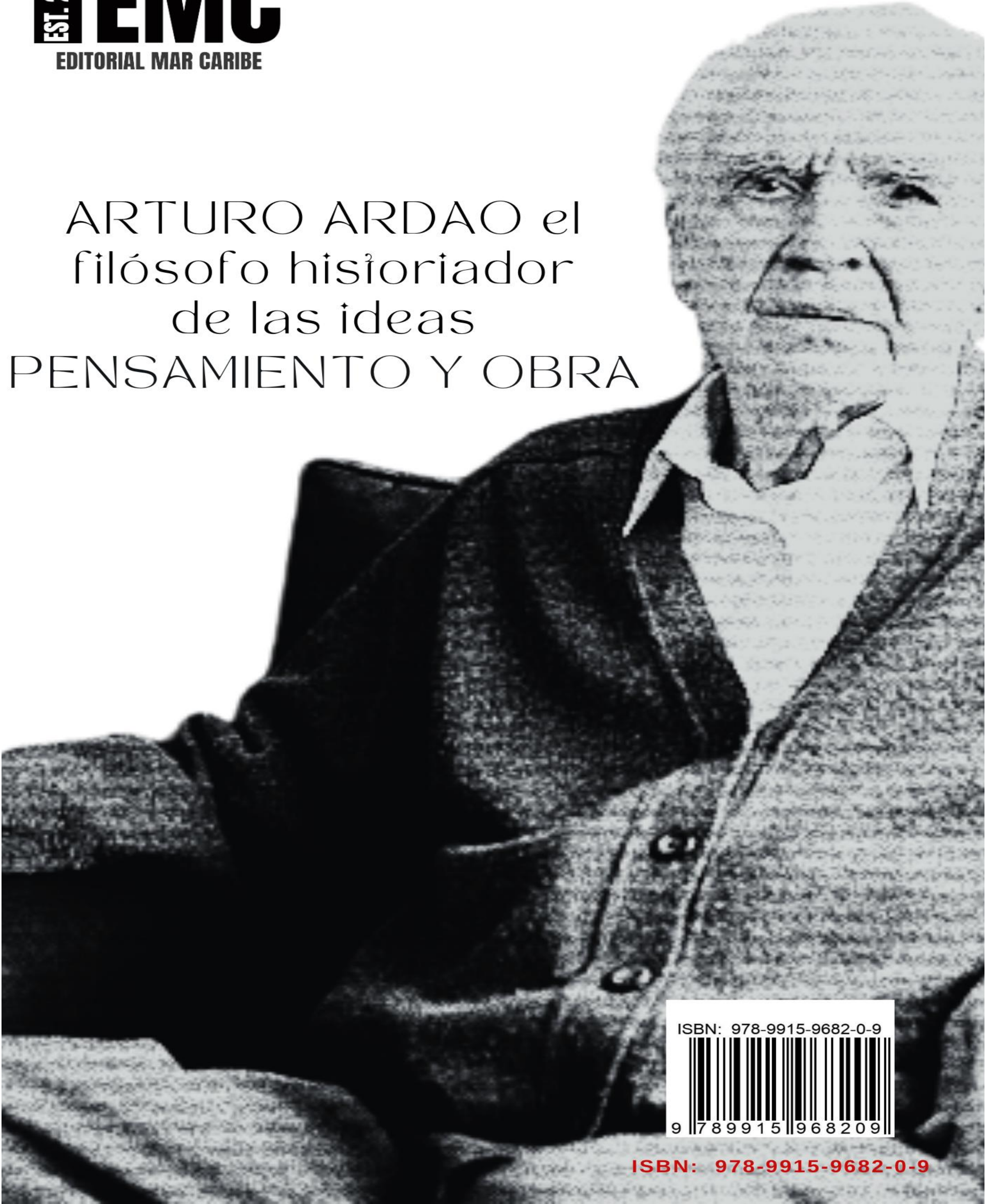
EMC

EDITORIAL MAR CARIBE

EST. 2021 EMC
EDITORIAL MAR CARIBE

Depósito Legal N°. 385.374

ARTURO ARDAO el filósofo historiador de las ideas PENSAMIENTO Y OBRA



ISBN: 978-9915-9682-0-9

ISBN: 978-9915-9682-0-9